مجموعة رسائل ابن عابدين

العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر

تأليف الإمام العالم العلامة خاتمة المحققين
نخبة الأشراف المنتسبين السيد محمد أمين أفندي
الشهير بابن عابدين

دار
إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان









مجموعة

رسائل ابن عابدين

العلم الظاهر في نفع النسب الطاهر

تأليف الامام العالم العلامة خاتمة المحققين نخبة الاشراف المنتسبين
السيد محمد امين افندي الشهير بابن عابدين

الجزء الثاني

من

مجموعة رسائل ابن عابدين



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين * وصلى الله تعالى وسلم على افضل خلقه اجمعين *
وعلى آله وصحابته وذريته الطاهرين * ومن حافظ على تباع شريعته *
واقتفاء آثاره وسنته * وكان لهديه من التابعين * ولم يتكل على نسب
اوعمل * بل كان من الله على خوف ووجل * فكان من الناجين (وبعد)
فيقول اسير الذنوب والخطايا المفتقر الى رحمة رب العالمين * محمد امين
ابن عمر الشهير بابن عابدين * غفر الله له ولوالديه آمين * قد وقع البحث
فى مجلس لطيف * جامع لجملة من اهل العلم الشريف * فى ان من كان
صحيح النسبة من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هل ينفعه نسبه
فى الآخرة بدخول الجنة والنجاة من النار وان كان من العاصين * ام يحكم الله فيه
بعدله ويكون مفوضا الى مشيئته كغيره من المذنبين * فبعضهم اثبت النفع وبعضهم
نفاه * وكل منهم استدل باشياء على مدعاه * فطلب منى تحرير هذا البحث بعض
فضلاء من كان فى ذلك المجلس المعقود * واحضر لى كتابا فى فضائل اهل
البيت ذوى الفضل المشهود * تصنيف شيخه الشيخ العلامة الحسيب النسيب
السيد احمد الشهير بجمل الليل المدنى فيه مايظهر منه المقصود * فانتخبت منه
ماأذكره من الاحاديث النبوية * على قائلها الف صلاة وسلام وازكى تحية

(وجعت)

وجمعت منه مايشهد لكل من الفريقين ❋ وضممت اليه ماصار به الصواب بمرأى من العين ❋ وسميت ذلك (بالعلم الظاهر ❋ فى نفع النسب الطاهر) (فاقول) مستمدا من الملك المعبود ❋ ولى الخير والجود ❋ مما يشهد للنافى قوله تعالى (فاذا نفخ فى الصور فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) قال قاضى المفسرين فلا انساب بينهم تنفعهم لزوال التعاطف والتراحم لفرط الحيرة واستيلاء الدهشة بحيث يفر المرؤ من اخيه وامه وابيه وصاحبته وبنيه اويفتخرون بها انتهى والثانى قريب من الاول لان من اسباب عدم الافتخار انتفاء النفع فى تلك الدار وقوله تعالى (ان اكرمكم عندالله اتقاكم) واما الاحاديث فقد اخرج الامام احمد رض عن ابى نضرة قال حدثنى من شهد خطبة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بمنى وهو على بعير يقول ياايها الناس ان ربكم واحد وان اباكم واحد لافضل لعربى على عجمى ولا لاسود على احمر الا بالتقوى خيركم عندالله اتقاكم (واخرج) مسلم فى صحيحه عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال لما نزلت هذه الآية وانذر عشيرتك الاقربين دعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قريشا فاجتمعوا فعم وخص فقال يابنى كعب ابن لؤى انقذوا انفسكم من النار يابنى هاشم انقذوا انفسكم من النار يابنى عبد المطلب انقذوا انفسكم من النار يافاطمة انقذى نفسك من النار فانى لااملك لكم من الله شيأ غير ان لكم رحما سأبلها ببلالها يعنى اصلها بصلتها واخرجه البخارى بدون الاستثناء (واخرج) ابو الشيخ عن ثوبان رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يابنى هاشم لايأتين (١) الناس يوم القيمة بالاخرة يحملونها على صدورهم وتأتونى بالدنيا على ظهوركم لااغنى عنكم من الله شيأ (واخرج) البخارى فى الادب المفرد وابن ابى الدنيا عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان اوليائى يوم القيمة المتقون وان كان نسب اقرب من نسب لاياتى الناس بالاعمال وتأتون بالدنيا تحملونها على رقابكم فتقولون يامحمد فاقول هكذا وهكذا واعرض فى كلا عطفيه (واخرج) الطبرانى عن معاذ رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما بعثه الى اليمن خرج معه يوصيه ثم التفت الى المدينة فقال ان اوليائى منكم المتقون من كانوا وحيث كانوا ورواه ابو الشيخ ايضا وزاد فى آخره اللهم انى لااحل لهم فساد مااصلحت (واخرج) البخارى ومسلم واللفظ له عن عمرو ابن العاص رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم جهارا غير سر يقول ان آل بنى فلان ليسوا باوليائى انما وليي الله وصالح

المؤمنين ﴿ واخرج ﴾ مسلم عن ابى هريرة رضي الله تعالى عنه فى حديث قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه والاحاديث فى هذا كثيرة شهيرة ومما يشهد للمثبت ❁ مااخرجه الترمذى وقال حديث حسن عن زيد بن ارقم قال قل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انى تارك فيكم الثقلين ماان تمسكتم به لن تضلوا بعدى احدهما اعظم من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتى اهل بيتى لن يفترقا حتى يردا على الحوض فانظروا كيف تخلفونى فيهما ﴿ وروى ﴾ الحافظ جمال الدين محمد بن يوسف الزرندى فى كتابه نظم درر السمطين عن زيد بن ارقم رضى الله تعالى عنه قال اقبل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم حجة الوداع فقال انى فرطكم على الحوض وانكم تبعى وانكم توشكون ان تردوا على الحوض فاسأ لكم عن ثقلى كيف خلفتمونى فيهما فقام رجل من المهاجرين فقال ما الثقلان قل الاكبر منهما كتاب الله سبب طرفه بيد الله وطرفه بايديكم فتمسكوا به والاصغر عترتى فمن استقبل قبلتى واجاب دعوتى فليستوص بهم خيرا فلا تقتلوهم ولا تقهروهم ولا تقصروا عنهم وانى سألت لهم اللطيف الخبير ان يردوا على الحوض كتين او قل كهاتين واشار بالمسبحتين الحديث ﴿ واخرج ﴾ الديلمى عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنه قل قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اوصيكم بعترتى خيرا وان موعدهم الحوض ﴿ واخرج ﴾ ابو سعيد فى شرف النبوة عن عبدالعزيز بسنده الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال انا واهل بيتى شجرة فى الجنة واغصانها فى الدنيا فمن تمسك بها اتخذ الى الله سبيلا ﴿ واخرج ﴾ الطبرانى فى الاوائل عن على رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول اول من يرد على الحوض اهل بيتى ومن احبنى من امتى ﴿ واخرج ﴾ الطبرانى والدار قطنى وصاحب كتاب الفردوس عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول من اشفع له يوم القيمة اهل بيتى ثم الاقرب فالاقرب ثم الانصار ثم من آمن بى واتبعنى من اهل اليمن ثم سائر العرب ثم الاعاجم ومن اشفع له اولا افضل ﴿ وروى ﴾ الطبرانى فى الصغير عن عبد الله بن جعفر رضى الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول يابنى هاشم انى قد سألت الله عز وجل ان يجعلكم نجبا رحا وسألته ان يهدى ضالكم ويؤمن خائفكم و يشبع جائعكم

﴿ وروى ﴾

(وروى) الحاكم فى المستدرك وقال صحيح الاسناد عن انس رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعدنى ربى فى اهل بيتى من اقر منهم بالتوحيد ولى بالبلاغ ان لا يعذبهم (واخرج) ابو سعيد والملا فى سيرته والديلمى وولده عن عمران بن حصين رضى الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سألت ربى ان لايدخل النار احدا من اهل بيتى فاعطانى ذلك (واخرج) الامام احمد فى المناقب عن على رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يامعشر بنى هاشم والذى بعثنى بالحق نبيا لو اخذت بحلقة الجنة مابدأت الا بكم (واخرج) الطبرانى فى الكبير ورجاله ثقات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لفاطمة ان الله عز وجل غير معذبك ولا ولدك (وروى) الامام احمد والحاكم فى صحيحه والبيهقى عن ابى سعيد قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول على المنبر مابال رجال يقولون ان رحم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لاتنفع قومه يوم القيمة بلى والله ان رحمى موصولة فى الدنيا والآخرة وانى ايها الناس فرط لكم على الحوض (واخرج) ابو صالح المؤذن فى اربعينه والحافظ عبد العزيز بن الاخضر وابو نعيم فى معرفة الصحابة عن عمر رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل سبب ونسب منقطع يوم القيمة الا سببى ونسبى وكل ولد آدم فان عصبتهم لابيهم ماخلا ولد فاطمة فانى انا ابوهم وعصبتهم وورد بطرق عديدة كثيرة بنحو هذا اللفظ الى غير ذلك من الأحاديث الواردة فى ذلك مما يشهد بنجاتهم وحسن حالهم ولو عند وفاتهم * واما الآية السابقة فهى واردة فى شأن الكفار بدليل السباق والسياق فهى ليست بعامة ولو قيل بالعموم يقال انها من العام الذى اريد به الخصوص * بشهادة ماتقدم من النصوص * الدالة على ان نسبه الشريف نافع الذرية الطاهرة * وانهم اسعد الانام فى الدنيا والآخرة * ولقد اكرم فى الدنيا مواليهم حتى حرم اخذ الزكاة عليهم * وماذلك الا لانتسابهم اليهم * ولم يفرق بين طائعهم وعاصيهم * فكيف ومعاليهم مكرم لاجلهم * ومتفضل على غيرهم افضلهم * منتسبون نسبة حقيقية الى اشرف المخلوقات * وافضل اهل الارض والسموات * الذى اكرمه تعالى بما لامبلغ لاقله * وخلق الكون لاجله * وشفعه بما لايحصى من اهل الكبائر * المصرين عليها فضلا عن الصغائر * واسكنهم لاجله فسيح الجنان * وسبل عليهم رداء العفو والغفران * افلا يكرمه

بانقاذ ولده * الذين هم بضعة من جسده * ويرفعهم الى الدرجة العليا * كما رفعهم على اعيان الانام فى الدنيا * وحاشاه صلى الله تعالى عليه وسلم ان يشفع بالاباعد ويضيعهم * وينسى قرابتهم له ويقطعهم * اللهم يامالك الملك والممالك * حقق لنا ذلك * فانى بحمده تعالى ممن صح انتسابه لحضرة سيد العالمين * من نسل ولده الحسين * عليهم السلام * وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم كما اخرجه البزار والطبرانى من حديث طويل مابال اقوام يزعمون ان قرابتى لاتنفع ان كل سبب ونسب منقطع يوم القيمة الاسببى ونسبى وان رحمى موصولة فى الدنيا والآخرة وكيف لاتكون رحمه صلى الله تعالى عليه وسلم موصولة وقد روى فى تفسير قوله تعالى (واما الجدار) الآية انه كان بينهما وبين الاب الذى حفظا فيه سبعة آباء فلا ريب فى حفظ ذريته صلى الله تعالى عليه وسلم واهل بيته فيه وان كثرت الوسائط بينهم وبينه * ولهذا قال جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه فيما اخرجه الحافظ عبد العزيز بن الاخضر فى معالم العترة النبوية احفظوا فينا ما حفظ العبد الصالح فى اليتيمين وكان ابوهما صالحا * ومما يستأنس به فى المقام ما اخبرنى به بعض مشايخى الكرام عن بعض مشايخه بوأ الله تعالى الجميع دار السلام انه مرة كان مجاورا فى مكة المشرفة وكان يقرأ درسا فمر به قول تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا) فاستدل بعض العلماء به على ان ذريته صلى الله تعالى عليه وسلم يموتون على اكمل الاحوال فنظر الى الدليل فرآه قويا ثم استبعد ذلك مما يبلغه عن شرفاء مكة المشرفة فنام فرأى حضرة صاحب الرسالة صلى الله تعالى عليه وسلم فى منامه وهو معرض عنه فقال له اتستبعد ان يموت اهل بيتى على اكمل الاحوال اوكما قال فاستيقظ خائفا ورجع عن ذلك * ولايعارض ذلك ايضا ما تقدم من الاحاديث من نحو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كل سبب ونسب منقطع لانه صلى الله تعالى عليه وسلم لايملك لاحد من الله شيئا لاضرا ولانفعا ولكن الله تعالى يملكه نفع اقاربه بل وجميع امته بالشفاعة العامة والخاصة فهو لايملك الاما يملكه له مولاه عز وجل ولذا قال الاسببى ونسبى * وكذا يقال فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لااغنى عنكم من الله شيأ اى بمجرد نفسى من غير مايكرمنى به الله عز وجل من شفاعة اومغفرة من اجلى ونحو ذلك واقتضى مقام التخويف والحث على العمل الخطاب بذلك مع الايماء الى حق رحمه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم غير ان لكم رحما سأبلها ببلالها وهذا الصنيع البديع الصادر من معدن الحكمة وغاية البلاغة انما نشأ من كمال حرصه صلى الله تعالى عليه وسلم على ان يكون اهل بيته اوفى

الناس حظا فى باب التقوى والخشية لله عزوجل * وهذا احسن ما للعلماء فى وجه
الجمع بين الاحاديث التى سقناها * واما قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان اوليائى
يوم القيمة المتقون من كانوا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انما وليي الله وصالح
المؤمنين فلا ينفى نفع رحمه واقاربه * وكذلك قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من بطأ
به عمله لم يسرع به نسبه لعل المراد والله تعالى اعلم لم يسرع به الى اعلاء الدرجات
فلا ينافى حصول النجاة * وبالجملة فباب الفضل واسع * ومع هذا فان الله تعالى
يغار لانتهاك حرماته ونبينا صلى الله تعالى عليه وسلم عبدالله تعالى لا يملك الا ما ملكه
مولاه * ولا ينال جميع ما تمناه * الا ان يشاء الله * الا ترى الى قوله تعالى (انك
لاتهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء) وقوله تعالى (ليس لك من الامر
شيء) فليس يعلم كل شخص انه يشفع فيه وان كان احب الناس اليه * ورتبته
قريبة لديه * فهذا ابو طالب الذى نصر رسول الله * وايده وآواه * مع انه صنو
ابيه * وكافله ومربيه * فهل نفعه ذلك * ونجاه من المهالك * وهذا نوح عليه
السلام * الذى هو ابو الانام * قال له تعالى فى ابنه (انه ليس من اهلك
انه عمل غير صالح) * فالكل تحت مشيئة الله تعالى (ولا يأمن مكر الله الا القوم
الخاسرون) ولهذا كان صلى الله تعالى عليه وسلم اشد الناس خوفا من ربه تعالى *
واعظمهم له مهابة واجلالا * وكذلك كان اصحابه الاطهار * واتباعهم الابرار * فهذا
عمر بن الخطاب الذى جهز جيوش المسلمين * ونصر شوكة الموحدين * وفتح
البلاد * وقهر اهل العناد * وبشره الصادق بالجنة * واسباغ الخير والمنة * ومع
هذا قال ليت ام عمر لم تلد عمر * وقال لا آمن مكر الله فلم يتكل على ذلك كله * فان
الناجى منا قليل اذا عاملنا تعالى بعدله * فلا يغتر ذو نسب بنسبه * ويجعله اقوى
سببه * فانه صلى الله تعالى عليه وسلم حاز القدح المعلى * والمقام الاعلى * بمعرفة
حقوق الربوبية * والقيام بما تستحقه من العبودية * فليعلم انه لا نسبة عنده صلى
الله تعالى عليه وسلم بين السيدة فاطمة التى هى فلذة كبده الطاهر * ومقام الرب
عز وجل العلى القاهر * فيحب ما يحبه مولاه * ويسخط لما يسخط من خلقه
وسواه * وان كان احب الناس اليه بل يكون ذلك سببا لانسلاخ محبته اياه
* فان الله تعالى احب واعز واجل واكبر من كل شيء عنده عليه الصلاة والسلام
* كما لا يخفى على من له ادنى تمييز فضلا عن ذوى الافهام * وفى انصرافه صلى الله
تعالى عليه وسلم عمن لم يمتثل ما جاء به * وان كان اخص اقاربه * على ذلك اعظم
شاهد * واكبر سند وعاضد * فكيف يظن احد من ذوى النسب * اذا انتهك

حرمات الله تعالى ولم يراع ما عليه وجب * ان يبقى له حرمة ومقام * عنده عليه الصلاة والسلام * ايزعم الغبي انه اعظم حرمة من الله عند نبيه كلا والله * بل قلبه مغمور في لجج الغفلة وساه * فمن اعتقد ذلك يخشى عليه سوء الخاتمة والعياذ بالله * فلينظر في حال السلف الاخيار * من اهل البيت الاطهار * بماذا تخلقوا وعلى ماذا اتكلوا * وباي شئ اتصفوا وعلى ماذا عولوا * فاذا توجه الى تحصيل اسباب اللحوق بهم بعزم صادق * يسرح الفتح الالهي اليه ويكون بهم خير لاحق * فان اهل البيت ملحوظون ومعتنى بهم * وهم اقرب الى الوصول الى ربهم * فمن جد وجد * ومن قصد الكريم لم يصد * نسأله تعالى دوام التوفيق * والهداية الى اقوم طريق * وان يوفقنا لاتباعه والقيام بحقوق القرابة والنسب * وان لا يجعله سببا للغرور والخروج عن الادب * وان يميتنا على دين نبيه المعظم * وحبه وحب آل بيته المكرم الاكرمين انه اكرم * وارحم الراحمين * وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وعترته الطاهرين * وصحابته اجمعين * وتابعيهم الى يوم الدين * والحمد لله رب العالمين

شرح المنظومة المسماة بعقود رسم المفتي لناظمها
العلامة الفقيه والفهامة النبيه خاتمة
المحققين السيد محمد أمين
الشهير بابن عابدين
نفعنا الله به
آمين

الرسالة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى من علينا فى البداية بالهداية * وانقذنا من الضلالة بمحض الفيض والعناية * والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى هو الوقاية من الغواية * وعلى آله واصحابه ذوى الرواية والدراية * صلاة وسلاما لاغاية لهما ولا نهاية (اما بعد) فيقول افقر الورى * المستمسك من رحمة مولاه باوثق العرى * محمد امين بن عمر عابدين الماتريدى الحنفى * عامله مولاه بلطفه الخفى * هذا شرح لطيف وضعته على منظومتى التى نظمتها فى رسم المفتى * اوضح به مقاصدها * واقيد به اوابدها وشواردها * اسأله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم * موجبا للفوز العظيم * فاقول وبه استعين فى كل حين

باسم الآله شارع الاحكام * مع حمده ابدأ فى نظامى
ثم الصلاة والسلام سرمدا * على نبى قد اتانا بالهدى
وآله وصحبه الكرام * على ممر الدهر والاعوام
(وبعد) فالعبد الفقير المذنب * محمد بن عابدين يطلب
توفيق ربه الكريم الواحد * والفوز بالقبول فى المقاصد
وفى نظام جوهر نضيد * وعقد در باهر فريد
سميته عقود رسم المفتى * يحتاجه العامل او من يفتى
وها انا اشرع فى المقصود * مستمنحا من فيض بحر الجود
اعلم بان الواجب اتباع ما * ترجيحه عن اهله قد علما
او كان ظاهر الرواية ولم * يرجحوا خلاف ذاك فاعلم

اى ان الواجب على من اراد ان يعمل لنفسه او يفتى غيره ان يتبع القول الذى رجحه علماء مذهبه فلا يجوز له العمل او الافتاء بالمرجوح الا فى بعض المواضع كما سيأتى فى النظم (وقد) نقلوا الاجماع على ذلك ففى الفتاوى الكبرى للمحقق ابن حجر المكى قال فى زوائد الروضة انه لا يجوز للمفتى والعامل ان يفتى او يعمل بما شاء من القولين او الوجهين من غير نظر وهذا لاخلاف فيه وسبقه الى حكاية الاجماع فيهما ابن الصلاح والباجى من المالكية فى المفتى وكلام القرافى دال على ان المجتهد والمقلد لا يحل لهما الحكم والافتاء بغير الراجح لانه اتباع للهوى وهو حرام اجماعا وان محله فى المجتهد مالم تتعارض الادلة عنده

(ويجوز)

ويعجز عن الترجيح وان لمقلده ح الحكم باحد القولين اجماعا انتهى (وقال) الامام المحقق العلامة قاسم بن قطلوبغا فى اول كتابه تصحيح القدورى انى رأيت من عمل فى مذهب أئمتنا رضى الله تعالى عنهم بالتشهى حتى سمعت من لفظ بعض القضاة هل ثم حجر فقلت نعم اتباع الهوى حرام والمرجوح فى مقابلة الراجح بمنزلة العدم والترجيح بغير مرجح فى المتقابلات ممنوع وقال فى كتاب الاصول لليعمرى من لم يطلع على المشهور من الروايتين اوالقولين فليس له التشهى والحكم بماشاء منهما من غير نظر فى الترجيح (وقال) الامام ابوعمرو فى آداب المفتى اعلم ان من يكتفى بان يكون فتواه اوعمله موافقا لقول اووجه فى المسئلة ويعمل بماشاء من الاقوال والوجوه من غير نظر فى الترجيح فقد جهل وخرق الاجماع (وحكى) الباجى انه وقعت له واقعة فافتوا فيها بما يضره فلما سألهم قالوا ماعلمنا انها لك وافتوه بالرواية الاخرى التى توافق قصده قال الباجى وهذا لاخلاف بين المسلمين ممن يعتد به فى الاجماع انه لايجوز قال فى اصول الاقضية ولا فرق بين المفتى والحاكم الا ان المفتى مخبر بالحكم والقاضي ملزم به انتهى ثم نقل بعده واما الحكم والفتيا بما هو مرجوح فخلاف الاجماع وسيأتى ما اذا لم يوجد ترجيح لاحد القولين وقولى عن اهله اى اهل الترجيح اشارة الى انه لايكتفى بترجيح اى عالم كان (فقد) قال العلامة شمس الدين محمد بن سليمان الشهير بابن كمال باشا فى بعض رسائله لابد للمفتى المقلد ان يعلم حال من يفتى بقوله ولانعنى بذلك معرفته باسمه ونسبه ونسبته الى بلد من البلاد اذ لايسمن ذلك ولا يغنى بل معرفته فى الرواية ودرجته فى الدراية وطبقته من طبقات الفقهاء ليكون على بصيرة وافية فى التمييز بين القائلين المتخالفين وقدرة كافية فى الترجيح بين القولين المتعارضين فنقول ان الفقهاء على سبع طبقات (الاولى) طبقة المجتهدين فى الشرع كالائمة الاربعة ومن سلك مسلكهم فى تأسيس قواعد الاصول واستنباط احكام الفروع عن الادلة الاربعة من غير تقليد لاحد لافى الفروع ولا فى الاصول (الثانية) طبقة المجتهدين فى المذهب كابى يوسف ومحمد وسائر اصحاب ابى حنيفة القادرين على استخراج الاحكام عن الادلة المذكورة على حسب القواعد التى قررها استاذهم فانهم وان خالفوه فى بعض احكام الفروع لكنهم يقلدونه فى قواعد الاصول (الثالثة)

طبقة المجتهدين فى المسائل التى لا رواية فيها عن صاحب المذهب «١» كالخصاف وابى جعفر الطحاوى وابى الحسن الكرخى و شمس الائمة الحلوانى وشمس الائمة السرخسى و فخر الاسلام البزدوى وفخر الدين قاضى خان وغيرهم فانهم لايقدرون على مخالفة الامام لا فى الاصول ولا فى الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام من المسائل التى لا نص فيها عنه على حسب اصول قررها ومقتضى قواعد بسطها (الرابعة) طبقة اصحاب التخريج من المقلدين كالرازى «٢» واضرابه فانهم لايقدرون على الاجتهاد اصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول وضبطهم للمأخذ يقدرون على تفصيل قول مجمل ذى وجهين وحكم محتمل لامرين منقول عن صاحب المذهب اوعن احد من اصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم فى الاصول والمقايسة على امثاله ونظائره من الفروع وماوقع فى بعض المواضع من الهداية من قوله كذا فى تخريج الكرخى وتخريج الرازى من هذا القبيل (الخامسة) طبقة اصحاب التخريج من المقلدين كابى الحسن القدورى وصاحب الهداية وامثالهما وشأنهم تفضيل بعض الروايات على بعض آخر بقولهم هذا اولى وهذا اصح رواية وهذا اوضح وهذا اوفق للقياس وهذا ارفق للناس (السادسة) طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الاقوى والقوى والضعيف وظاهر الرواية وظاهر المذهب والرواية النادرة كاصحاب المتون المعتبرة كصاحب الكنز وصاحب المختار وصاحب الوقاية وصاحب المجمع وشأنهم ان لا ينقلوا فى كتبهم الاقوال المردودة والروايات الضعيفة (السابعة) طبقة المقلدين الذين لايقدرون على ماذكر ولايفرقون بين الغث والسمين ولا يميزون الشمال من اليمين بل يجمعون مايجدون كحاطب ليل فالويل لمن قلدهم كل الويل انتهى مع حذف

«١» اقول توفى الخصاف سنة ٢٦١ والطحاوى سنة ٣٢١ والكرخى سنة ٣٤٠ والحلوانى سنة ٤٥٦ والسرخسى فى حدود سنة ٥٠٠ والبزدوى سنة ٤٨٢ وقاضى خان سنة ٥٩٣ والرازى سنة ٣٧٠ والقدورى سنة ٤٢٨ و صاحب الهداية سنة ٥٩٣ منه

«٢» الرازى هو احمد بن على بن ابى بكر الرازى المعروف بالجصاص خلافا لمن زعم ان الجصاص غير الرازى كما افاده فى الجواهر المضية وهو من جماعة الكرخى وتمام ترجمته فى طبقات التميمى وذكران وفاته سنة ٣٧٠ عن خمس وستين سنة ومثله فى تراجم العلامة قاسم منه

شیٔ يسير وستأتی بقية الكلام فی ذلك وفی آخر الفتاوى الخيرية ولاشك ان معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه ومراتبه قوة وضعفا هو نهاية آمال المشمرين فی تحصيل العلم فالمفروض على المفتی والقاضی التثبت فی الجواب وعدم المجازفة فيهما خوفا من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال وضده ويحرم اتباع الهوى والتشهی والميل الى المال الذی هو الداهية الكبرى والمصيبة العظمى فان ذلك امر عظيم لايتجاسر عليه الا كل جاهل شقی انتهی (قلت) فحيث علمت وجوب اتباع الراجح من الاقوال وحال المرجح له تعلم انه لائقة بما يفتی به اكثر اهل زماننا بمجرد مراجعة كتاب من الكتب المتأخرة خصوصا غير المحررة كشرح النقاية للقهستانی والدر المختار والاشباه والنظائر ونحوها فانها لشدة الاختصار والايجاز كادت تلحق بالالغاز مع ما اشتملت عليه من السقط فی النقل فی مواضع كثيرة وترجيح ما هو خلاف الراجح بل ترجيح ما هو مذهب الغير مما لم يقل به احد من اهل المذهب ورأيت فی اوائل شرح الاشباه للعلامة محمد هبة الله قال ومن الكتب الغريبة منلا مسكين شرح الكنز والقهستانی لعدم الاطلاع على حال مؤلفيهما اولنقل الاقوال الضعيفة كصاحب القنية اولاختصار كالدر المختار للحصكفی والنهر والعينی شرح الكنز قال شيخنا صالح الجينينی انه لايجوز الافتاء من هذه الكتب الا اذا علم المنقول عنه والاطلاع على مآخذها هكذا سمعته منه وهو علامة فی الفقه مشهور والعهدة عليه انتهی (قلت) وقد يتفق نقل قول فی نحو عشرين كتابا من كتب المتأخرين ويكون القول خطأ اخطأ به اول واضع له فيأتی من بعده وينقله عنه وهكذا ينقل بعضهم عن بعض كما وقع ذلك فی بعض مسائل ما يصح تعليقه ومالا يصح كما نبه على ذلك العلامة ابن نجيم فی البحر الرائق (ومن) ذلك مسئلة الاستئجار على تلاوة القرأن المجردة فقد وقع لصاحب السراج الوهاج والجوهرة شرح القدوری انه قال ان المفتی به صحة الاستئجار وقد انقلب عليه الامر فان المفتی به صحة الاستئجار على تعليم القرآن لا على تلاوته ثم ان اكثر المصنفين الذين جاؤا بعده تابعوه على ذلك ونقلوه وهو خطأ صريح بل كثير منهم قالوا ان الفتوى على صحة الاستئجار على الطاعات ويطلقون العبارة ويقولون انه مذهب المتأخرين وبعضهم يفرع على ذلك صحة الاستئجار على الحج وهذا كله خطأ اصرح من الخطأ الاول فقد اتفقت النقول عن أئمتنا الثلاثة ابی حنيفة وابی يوسف ومحمد ان الاستئجار على الطاعات باطل لكن جاء من بعدهم من المجتهدين الذين هم اهل التخريج والترجيح فافتوا بصحته على تعليم القرأن للضرورة فانه كان للمعلمين عطايا من بيت المال وانقطعت فلو لم يصح الاستئجار

واخذ الاجرة لضاع القرآن وفيه ضياع الدين لاحتياج المعلمين الى الاكتساب وافتى من بعدهم ايضا من امثالهم بصحته على الاذان والامامة لانهما من شعائر الدين فصححوا الاستئجار عليهما للضرورة ايضا فهذا ماافتى به المتأخرون عن ابن حنيفة واصحابه لعلمهم بان اباحنيفة واصحابه لوكانوا فى عصرهم لقالوا بذلك ورجعوا عن قولهم الاول وقد اطبقت المتون والشروح والفتاوى على نقلهم بطلان الاستئجار على الطاعات الا فيما ذكر وعللوا ذلك بالضرورة وهى خوف ضياع الدين وصرحوا بذلك التعليل فكيف يصح ان يقال ان مذهب المتأخرين صحة الاستئجار على التلاوة المجردة مع عدم الضرورة المذكورة فانه لو مضى الدهر ولم يستأجر احد أحدا على ذلك لم يحصل به ضرر بل الضرر صار فى الاستئجار عليه حيث صار القرآن مكسبا وحرفة يتجر بها وصار القارئ منهم لايقرأ شيأ لوجه الله تعالى خالصا بل لايقرأ الا للاجرة وهو الرياء المحض الذى هو ارادة العمل لغير الله تعالى فمن اين يحصل له الثواب الذى طلب المستأجر ان يهديه لميته وقد قال الامام قاضى خان ان اخذ الاجر فى مقابلة الذكر يمنع استحقاق الثواب ومثله فى فتح القدير فى اخذ المؤذن الاجر ولو علم انه لاثواب له لم يدفع له فلسا واحدا فصاروا يتوصلون الى جمع الحطام الحرام بوسيلة الذكر والقرآن وصار الناس يعتقدون ذلك من اعظم القرب وهو من اعظم القبائح المترتبة على القول بصحة الاستئجار مع غير ذلك مما يترتب عليه من اكل اموال الايتام والجلوس فى بيوتهم على فرشهم واقلاق النائمين بالصراخ ودق الطبول والغناء واجتماع النساء والمردان وغير ذلك من المنكرات الفظيعة كما اوضحت ذلك كله مع ابسط النقول عن اهل المذهب فى رسالتى المسماة شفاء العليل وبل الغليل فى بطلان الوصية بالختمات والتهاليل وعليها تقاريظ فقهاء اهل العصر من اجلهم خاتمة الفقهاء والعباد الناسكين مفتى مصر القاهرة سيدى المرحوم السيد احمد الطحطاوى صاحب الحاشية الفائقة على الدر المختار رحمه الله تعالى (ومن) ذلك مسئلة عدم قبول توبة الساب للجناب الرفيع صلى الله تعالى عليه وسلم فقد نقل صاحب الفتاوى البزازية انه يجب قتله عندنا ولا تقبل توبته وان اسلم وعزا ذلك الى الشفاء للقاضى عياض المالكى والصارم المسلول لابن تيمية الحنبلى ثم جاء عامة من بعده وتابعه على ذلك وذكروه فى كتبهم حتى خاتمة المحققين ابن الهمام وصاحب الدرر والغرر مع ان الذى فى الشفاء والصارم المسلول ان ذلك مذهب الشافعية والحنابلة واحدى الروايتين عن الامام مالك مع الجزم بنقل قبول التوبة عندنا وهو المنقول فى كتب المذهب المتقدمة ككتاب الخراج لابى يوسف وشرح مختصر الامام

الطحاوى والنتف وغيرها من كتب المذهب كما اوضحت ذلك غاية الايضاح بما لم اسبق اليه ولله تعالى الحمد والمنة فى كتاب سميته تنبيه الولاة والحكام على احكام شاتم خير الانام اواحد اصحابه الكرام عليه وعليهم الصلاة والسلام (ومن ذلك) مسئلة ضمان الرهن بدعوى الهلاك فقد ذكر فى الدرر وشرح المجمع لابن ملك انه يضمن بدعوى الهلاك بلابرهان وتبعهما فى متن التنوير ومقتضاه انه يضمن قيمته بالغة مابلغت وبه افتى العلامة الشيخ خيرالدين وانه لايضمن شيأ اذا برهن مع ان ذلك مذهب الامام مالك ومذهبنا ضمانه بالاقل من قيمته ومن الدين بلافرق بين ثبوت الهلاك ببرهان وبدونه كما اوضحه فى الشرنبلالية عن الحقائق ونبهت عليه فى حاشيتى ردالمحتار على الدر المختار مع بيان من افتى بما هو المذهب ومن رد خلافه (ولهذا) الذى ذكرناه نظائر كثيرة اتفق فيها صاحب البحر والنهر والمنح والدر المختار وغيرهم وهى سهو منشأها الخطأ فى النقل اوسبق النظر نبهت عليها فى حاشيتى ردالمحتار لالتزامى فيها مراجعة الكتب المتقدمة التى يعزون المسئلة اليها فاذكر اصل العبارة التى وقع السهو فى النقل عنها واضم اليها نصوص الكتب الموافقة لها فلذا كانت تلك الحاشية عديمة النظير فى بابها لايستغنى احد عن تطلابها اسأله سبحانه ان يعيننى على اتمامها فاذا نظر قليل الاطلاع ورأى المسئلة مسطورة فى كتاب اواكثر يظن ان هذا هو المذهب ويفتى به ويقول ان هذه الكتب للمتأخرين الذين اطلعوا على كتب من قبلهم وحرروا فيها ماعليه العمل ولم يدر ان ذلك اغلبى وانه يقع منهم خلافه كما سطرناه لك (وقد) كنت مرة افتيت بمسألة فى الوقف موافقا لما هو المسطور فى عامة الكتب وقد اشتبه فيها الامر على الشيخ علاء الدين الحصكفى عمدة المتأخرين فذكرها فى الدر المختار على خلاف الصواب فوقع جوابى الذى افتيت به بيد جماعة من مفتى البلاد كتبوا فى ظهره بخلاف ماافتيت به موافقين لما وقع فى الدر المختار وزاد بعض هؤلاء المفتين ان هذا الذى فى العلائى هو الذى عليه العمل لانه عمدة المتأخرين وانه ان كان عند كم خلافه لانقبله منكم فانظر الى هذا الجهل العظيم والتهور فى الاحكام الشرعية والاقدام على الفتيا بدون علم وبدون مراجعة وليت هذا القائل راجع حاشية العلامة الشيخ ابراهيم الحلبى على الدر المختار فانها اقرب مايكون اليه فقد نبه فيها على ان ماوقع للعلائى خطأ فى التعبير (وقد) رأيت فى فتاوى العلامة ابن حجر سئل فى شخص يقرأ ويطالع فى الكتب الفقهية بنفسه ولم يكن له شيخ ويفتى ويعتمد على مطالعته

في الكتب فهل يجوز له ذلك ام لا فاجاب بقوله لا يجوز له الافتاء بوجه من الوجوه لانه عامي جاهل لا يدري مايقول بل الذي يأخذ العلم عن المشايخ المعتبرين لا يجوز له ان يفتي من كتاب ولا من كتابين بل قال النووي رحمه الله تعالى ولا من عشرة فان العشرة والعشرين قد يعتمدون كلهم على مقالة ضعيفة في المذهب فلا يجوز تقليدهم فيها بخلاف الماهر الذي اخذ العلم عن اهله وصارت له فيه ملكة نفسانية فانه يميز الصحيح من غيره ويعلم المسائل وما يتعلق بها على الوجه المعتمد به فهذا هو الذي يفتي الناس ويصلح ان يكون واسطة بينهم وبين الله تعالى واما غيره فيلزمه اذا تسور هذا المنصب الشريف التعزير البليغ والزجر الشديد الزاجر ذلك لامثاله عن هذا الامر القبيح الذي يؤدي الى مفاسد لا تحصى والله تعالى اعلم انتهى (وقولي) اوكان ظاهر الرواية الخ معناه ان ما كان من المسائل في الكتب التي رويت عن محمد بن الحسن رواية ظاهرة يفتى به وان لم يصرحوا بتصحيحه نعم لو صححوا رواية اخرى من غير كتب ظاهر الرواية يتبع ما صححوه قال العلامة الطرسوسي في انفع الوسائل في مسئلة الكفالة الى شهر ان القاضي المقلد لا يجوز له ان يحكم الا بما هو ظاهر الرواية لا بالرواية الشاذة الا ان ينصوا على ان الفتوى عليها انتهى

وكتب ظاهر الروايات اتت ❊ ستا وبالاصول ايضا سميت
صنفها محمد الشيباني ❊ حرر فيها المذهب النعماني
الجامع الصغير و الكبير ❊ والسير الكبير والصغير
ثم الزيادات مع المبسوط ❊ تواترت بالسند المضبوط
كذا له مسائل النوادر ❊ اسنادها في الكتب غير ظاهر
وبعدها مسائل النوازل ❊ خرجها الاشياخ بالدلائل

(اعلم) ان مسائل اصحابنا الحنفية على ثلاث طبقات (الاولى) مسائل الاصول وتسمى ظاهر الرواية ايضا وهي مسائل رويت عن اصحاب المذهب وهم ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى ويقال لهم العلماء الثلاثة وقد يلحق بهم زفر والحسن وغيرهما ممن اخذ الفقه عن ابي حنيفة لكن الغالب الشائع في ظاهر الرواية ان يكون قول الثلاثة او قول بعضهم ثم هذه المسائل التي تسمى بظاهر الرواية والاصول هي ما وجد في كتب محمد التي هي المبسوط والزيادات والجامع الصغير والسير الصغير والجامع الكبير والسير الكبير وانما سميت بظاهر الرواية لانها رويت عن محمد برواية الثقات فهي ثابتة عنه اما متواترة او مشهورة عنه (الثانية) مسائل النوادر

وهي مسائل مروية عن اصحاب المذهب المذكورين لكن لا في الكتب المذكورة بل اما في كتب اخر لمحمد غيرها كالكيسانيات والهارونيات والجرجانيات والرقيات وانما قيل لها غير ظاهر الرواية لانها لم ترو عن محمد بروايات ظاهرة ثابتة صحيحة كالكتب الاولى واما في كتب غير محمد ككتاب المجرد للحسن بن زياد وغيرها ومنها كتب الامالى لابي يوسف والامالى جمع املاء وهو ان يقعد العالم وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس فيتكلم العالم بما فتحه الله تعالى عليه من ظهر قلبه في العلم وتكتبه التلامذة ثم يجمعون ما يكتبونه فيصير كتابا فيسمونه الاملاء والامالى وكان ذلك عادة السلف من الفقهاء والمحدثين واهل العربية وغيرها في علومهم فاندرست لذهاب العلم والعلماء والى الله المصير وعلماء الشافعية يسمون مثله تعليقة * واما بروايات مفردة مثل رواية ابن سماعة ومعلى بن منصور وغيرهما في مسائل معينة (الثالثة) الفتاوى والواقعات وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية عن اهل المذهب المتقدمين وهم اصحاب ابي يوسف ومحمد واصحاب اصحابهما وهلم جرا وهم كثيرون موضع معرفتهم كتب الطبقات لاصحابنا وكتب التواريخ * فمن اصحاب ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى مثل عصام بن يوسف وابن رستم ومحمد بن سماعة وابي سليمان الجوزجاني وابي حفص البخاري ومن بعدهم مثل محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ونصير بن يحيي وابي النصر القاسم بن سلام وقد يتفق لهم ان يخالفوا اصحاب المذهب لدلائل واسباب ظهرت لهم واول كتاب جمع في فتواهم فيما بلغنا كتاب النوازل للفقيه ابي الليث السمرقندي ثم جمع المشايخ بعده كتبا اخر كمجموع النوازل والواقعات للناطفي والواقعات للصدر الشهيد ثم ذكر المتأخرون هذه المسائل مختلطة غير متميزة كما في فتاوى قاضي خان والخلاصة وغيرها وميز بعضهم كما في كتاب المحيط لرضى الدين السرخسي فانه ذكر اولا مسائل الاصول ثم النوادر ثم الفتاوى ونعم ما فعل (واعلم) ان نسخ المبسوط المروى عن محمد متعددة واظهرها مبسوط ابي سليمان الجوزجاني وشرح المبسوط جماعة من المتأخرين مثل شيخ الاسلام بكر المعروف بخواهر زاده ويسمى المبسوط الكبير وشمس الائمة الحلواني وغيرهما ومبسوطاتهم شروح في الحقيقة ذكروها مختلطة بمبسوط محمد كما فعل شراح الجامع الصغير مثل فخر الاسلام وقاضي خان وغيرهما فيقال ذكره قاضي خان في الجامع الصغير والمراد شرحه وكذا في غيره انتهى ملخصا من شرح البيرى على الاشباه وشرح الشيخ اسماعيل النابلسي على شرح الدرر (هذا) وقد فرق العلامة ابن كمال باشا بين رواية الاصول وظاهر الرواية حيث قال في شرحه على الهداية في مسئلة حج المرأة ما حاصله انه ذكر في مبسوط السرخسي ان ظاهر الرواية

انه يشترط ان تملك قدر نفقة محرمها وانه ذكر في المحيط والذخيرة انه روى الحسن
عن ابى حنيفة انها اذا قدرت على نفقة نفسها ونفقة محرمها لزمها الحج واضطربت
الروايات عن محمد اه ثم قال ومن هنا ظهر ان مراد الامام السرخسى من ظاهر الرواية
رواية الحسن عن ابى حنيفة واتضح الفرق بين ظاهر الرواية ورواية الاصول اذ المراد
من الاصول المبسوط والجامع الصغير والجامع الكبير والزيادات والسير الكبير وليس
فيها رواية الحسن بل كلها رواية محمد وعلم ان رواية النوادر قد تكون ظاهر الرواية
والمراد من رواية النوادر رواية غير الاصول المذكورة فاحفظ هذا فان شراح هذا
الكتاب قد غفلوا عنه وقد صرح بعضهم بعدم الفرق بين ظاهر الرواية ورواية الاصول
وزعم ان رواية النوادر لا تكون ظاهر الرواية اه (اقول) لا يخفى عليك ان قول
المحيط والذخيرة انه هذه رواية الحسن عن ابى حنيفة لا يلزم منه ان تكون
مخالفة لرواية الاصول فقد يكون رواها الحسن في كتب النوادر ورواها محمد
في كتب الاصول وانما ذكر رواية الحسن لعدم الاضطراب عنه بدليل
قوله واضطربت الروايات عن محمد وحينئذ فقول السرخسى انها ظاهر
الرواية معناه ان محمدا ذكرها في كتب الاصول فهي احدى الروايات عنه وحينئذ
فلم يلزم منه ان رواية النوادر قد تكون ظاهر الرواية نعم تكون ظاهر الرواية اذا
ذكرت في كتب الاصول ايضا كهذه المسئلة فان ذكرها في كتب النوادر لا يلزم
منه ان لا يكون لها ذكر في كتب الاصول وانما يصح ماقاله ان لو ثبت ان هذه
المسئلة لا ذكر لها في كتب ظاهر الرواية وعبارة المحيط والذخيرة لا تدل على ذلك
وحينئذ فلا وجه لجزمه بالغفلة على شراح الهداية الموافق كلامهم لما قدمناه والله
تعالى اعلم (تتمة) السير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع تختص بسير
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في مغازيه كذا في الهداية قال في المغرب وقالوا السير
الكبير فوصفوها بصفة المذكر لقيامها مقام المضاف الذى هو كتاب كقولهم صلاة
الظهر وسير الكبير خطأ كجامع الصغير وجامع الكبير انتهى وحينئذ فالسير الكبير
بكسر السين وفتح الياء على لفظ الجمع لا بفتح السين وسكون الياء على لفظ المفرد كما
ينطق به بعض من لا معرفة له

واشتهر المبسوط بالاصل وذا ❁ لسبقه الستة تصنيفا كذا
الجامع الصغير بعده فما ❁ فيه على الاصل لذا تقدما
وآخر الستة تصنيفا ورد ❁ السير الكبير فهو المعتمد

قدمنا ان كتب ظاهر الرواية تسمى بالاصول ومنه قول الهداية في باب التيمم وعن

ابى حنيفة وابى يوسف فى غير رواية الاصول الخ قال الشراح هنالك رواية الاصول رواية الجامعين والزيادات والمبسوط ورواية غير الاصول رواية النوادر والامالى والرقيات والكيسانيات والهارونيات انتهى وكثيرا مايقولون ذكره محمد فى الاصل ويفسره الشراح بالمبسوط فعلم ان الاصل مفردا هو المبسوط اشتهر به من بين باقى كتب الاصول (وقال) فى البحر فى باب صلاة العيد عن غاية البيان سمى الاصل اصلا لانه صنف اولاثم الجامع الصغير ثم الكبير ثم الزيادات انتهى وقال ان الجامع الصغير صنفه محمد بعد الاصل فما فيه هو المعول عليه انتهى ❋ وسبب تأليفه انه طلب منه ابو يوسف ان يجمع له كتابا يرويه عنه عن ابى حنيفة فجمعه له ثم عرضه عليه فاعجبه وهو كتاب مبارك يشتمل على الف وخمسمائة واثنين وثلاثين مسئلة كما قال البزدوى وذكر بعضهم ان ابا يوسف مع جلالة قدره لايفارقه فى سفر ولا حضر وكان علي الرازى يقول من فهم هذا الكتاب فهو افهم اصحابنا وكانوا لايقلدون احدا القضاء حتى يمتحنوه به اه (وفى) غاية البيان عن فخر الاسلام ان الجامع الصغير لما عرض على ابى يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبدالله فقال محمد انا حفظتها ولكنه نسى وهى ست مسائل ذكرها فى البحر فى باب الوتر والنوافل (وقال) فى البحر فى بحث التشهد كل تاليف لمحمد بن الحسن موصوف بالصغير فهو باتفاق الشيخين ابى يوسف ومحمد بخلاف الكبير فانه لم يعرض على ابى يوسف انتهى (وقال) المحقق ابن امير حاج الحلبى فى شرحه على المنية فى بحث التسميع ان محمدا قرأ اكثر الكتب على ابى يوسف الا ما كان فيه اسم الكبير فانه من تصنيف محمد كالمضاربة الكبير والمزارعة الكبير والمأذون الكبير والجامع الكبير والسير الكبير انتهى (وذكر) المحقق ابن الهمام كما فى فتاوى تلميذه العلامة قاسم ان مالم يحك محمد فيه خلافا فهو قولهم جميعا (وذكر) الامام شمس الائمة السرخسى فى اول شرحه على السير الكبير هو آخر تصنيف صنفه محمد فى الفقه ثم قال وكان سبب تأليفه ان السير الصغير وقع بيد عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعى عالم اهل الشام فقال لمن هذا الكتاب فقيل لمحمد العراقى فقال مالأهل العراق والتصنيف فى هذا الباب فانه لاعلم لهم بالسير ومغازى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه كانت من جانب الشام والحجاز دون العراق فانها محدثة فتحا فبلغ ذلك محمدا فغاظه ذلك وفرغ نفسه حتى صنف هذا الكتاب فحكى انه لما نظر فيه الاوزاعى قال لولا ماضمنه من الاحاديث لقلت انه يضع العلم وان الله تعالى عين جهة اصابة الجواب فى رأيه صدق الله العظيم وفوق

كل ذي علم عليم ثم امر محمدان يكتب هذا في ستين دفترا وان يحمل على عجلة الى باب الخليفة فاعجبه ذلك وعده من مفاخر زمانه (وفي) شرح الاشباه للبيري قال علماؤنا اذا كانت الواقعة مختلفا فيها فالافضل والمختار للمجتهد ان ينظر بالدلائل وينظر الى الراجح عنده والمقلد يأخذ بالتصنيف الاخير وهو السير الا ان يختار المشايخ المتأخرون خلافه فيجب العمل به ولو كان قول زفر

ويجمع الست كتاب الكافي ❊ للحاكم الشهيد فهو الكافي

اقوى شروحه الذي كالشمس ❊ مبسوط شمس الامة السرخسي *

معتمد النقول ليس يعمل ❊ بخلفه وليس عنه يعدل

قال في فتح القدير وغيره ان كتاب الكافي هو جمع كلام محمد في كتبه الست التي هي كتب ظاهر الرواية انتهى (وفي) شرح الاشباه للعلامة ابراهيم البيري اعلم ان من كتب مسائل الاصول كتاب الكافي للحاكم الشهيد وهو كتاب معتمد في نقل المذهب شرحه جماعة من المشايخ منهم شمس الائمة السرخسي وهو المشهور بمبسوط السرخسي انتهى (قال) الشيخ اسماعيل النابلسي قال العلامة الطرسوسي مبسوط السرخسي لايعمل بما يخالفه ولا يركن الا اليه ولا يفتى ولا يعول الا عليه انتهى (وذكر) التميمي في طبقاته اشعارا كثيرة في مدحه منها ماانشده لبعضهم

عليك بمبسوط السرخسي انه ❊ هو البحر والدر الفريد مسائله

ولا تعتمد الا عليه فانه ❊ يجاب باعطاء الرغائب سائله

(قال) العلامة الشيخ هبة الله البعلي في شرحه على الاشباه المبسوط للامام الكبير محمد بن محمد بن ابي سهل السرخسي احد الائمة الكبار المتكلم الفقيه الاصولي لزم شمس الائمة عبد العزيز الحلواني وتخرج به حتى صار انظر اهل زمانه واخذ بالتصنيف واملى المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا وهو في السجن باوزجند بكلمة كان فيها

---

* قوله مبسوط شمس الامة السرخسي فيه تغيير اقتضاه الوزن فانه ملقب بشمس الائمة جمع امام (فائدة) لقب بشمس الائمة جماعة من ائمتنا منهم شمس الائمة الحلواني ومنهم تلميذه شمس الائمة السرخسي ومنهم شمس الائمة محمد عبد الستار الكردري ومنهم شمس الائمة بكر بن محمد الزرنجري ومنهم ابنه شمس الائمة عماد الدين عمر بن بكر بن محمد الزرنجري ومنهم شمس الائمة البيهقي ومنهم شمس الائمة الاوزجندي واسمه محمود وكثيرا مايلقب بشمس الاسلام كذا في حاشية نوح افندي على الدرر والغرر في فصل المهر منه

من الناصحين توفي سنة اربعمائة وتسعين ❊ وللحنفية مبسوطات كثيرة منها لابي يوسف ولمحمد ويسمى مبسوطه بالاصل ومبسوط الجرجاني ولخواهرزاده ولشمس الائمة الحلواني ولابي اليسر البزدوي ولاخيه علي البزدوي وللسيد ناصر الدين السمرقندي ولابي الليث نصر بن محمد ❊ وحيث اطلق المبسوط فالمراد به مبسوط السرخسي هذا وهو شرح الكافي والكافي هذا هو كافي الحاكم الشهيد العالم الكبير محمد بن محمد بن احمد بن عبدالله ولي قضاء بخارى ثم ولاه الامير المجيد صاحب خراسان وزارته سمع الحديث من كثيرين وجمع كتب محمد بن الحسن في مختصره هذا ذكره الذهبي واثنى عليه ❊ وقال الحاكم في تاريخ نيسابور مارأيت في جملة من كتبت عنهم من اصحاب ابي حنيفة احفظ للحديث واهدى برسومه وافهم له منه قتل ساجدا في ربيع الآخر سنة اربع وثلاثين وثلثمائة (قلت) وللحاكم الشهيد المختصر والمنتقى والاشارات وغيرها وقول السرخسي فرأيت الصواب في تأليف شرح المختصر لايدله على ان مبسوط السرخسي شرح المختصر لاشرح الكافي كما توهمه الخير الرملي في حاشية الاشباه فان الكافي مختصر ايضا لانه اختصر فيه كتب ظاهر الرواية كما علمت وقد [illegible] النقل في غاية البيان عن الكافي بقوله قال الحاكم الشهيد في مختصره المسمى بالكافي والله تعالى اعلم

واعلم بان عن ابي حنيفه ❊ جاءت روايات غدت منيفه
اختار منها بعضها والباقي ❊ يختار منه سائر الرفاق
فلم يكن لغيره جواب ❊ كما عليه اقسم الاصحاب

اعلم بان المنقول عن عامة العلماء في كتب الاصول انه لايصح في مسئلة لمجتهد قولان للتناقض فان عرف المتأخر منهما تعين كون ذلك رجوعا والا وجب ترجيح المجتهد بعده بشهادة قلبه كما في بعض كتب الحنفية المشهورة وفي بعضها انه ان لم يعرف تاريخ فان نقل في احد القولين عنه مايقويه فهو الصحيح عنده والا فان وجد متبع بلغ الاجتهاد في المذهب رجح بما مر من المرجحات ان وجد والا يعمل بايهما شاء بشهادة قلبه وان كان عاميا اتبع فتوى المفتي فيه الاتقى الاعلم وان كان متفقها تبع المتأخرين وعمل بما هو اصوب واحوط عنده كذا في التحرير للمحقق ابن الهمام (واعلم) ان اختلاف الروايتين ليس من باب اختلاف القولين لان القولين نص المجتهد عليهما بخلاف الروايتين فالاختلاف في القولين من جهة المنقول عنه لا الناقل والاختلاف في الروايتين بالعكس كما ذكره المحقق ابن اميرحاج

في شرح التحرير (لكن) ذكر بعده عن الامام ابي بكر البلخي في الدرر ان
الاختلاف في الرواية عن ابي حنيفة من وجوه (منها) الغلط في السماع كأن
يجيب بحرف النفي اذا سئل عن حادثة ويقول لايجوز فيشتبه على الراوي
فينقل ماسمع (ومنها) ان يكون له قول قد رجع عنه ويعلم بعض من يختلف
اليه رجوعه فيروي الثاني والآخر لم يعلمه فيروي الاول (ومنها) ان يكون
قال احدهما على وجه القياس والآخر على وجه الاستحسان فيسمع كل واحد
احدهما فينقل كما سمع (ومنها) ان يكون الجواب في مسئلة من وجهين من جهة الحكم
ومن جهة الاحتياط فينقل كل كما سمع انتهى (قلت) فعلى ماعدا الوجه الاول
يكون الاختلاف في الروايتين من جهة المنقول عنه ايضا لابتناء الاختلاف فيهما
على اختلاف القولين المرويين فيكونان من باب واحد ويؤيده ان ناقل الروايتين
قد يكون واحدا فان احدى الروايتين قد تكون في كتاب من كتب الاصول والاخرى
في كتب النوادر بل قد يكون كل منهما في كتب الاصول والكل من جمع واحد وهو الامام
محمد رحمه الله تعالى وهذا ينافي الوجه الاول ويبعد الوجه الثاني فالاظهر الاقتصار
على الوجهين الاخيرين لكن لا في كل فرع اختلفت فيه الرواية بل بعض ذلك قد يكون
لاحدهما والبعض الآخر للآخر لكن هذا انما يتأتى فيما يصلح ان يكون فيه قياس
واستحسان او احتياط وغيره نعم يتأتى الوجهان الاولان فيما اذا اختلف الراوي
(وقد) يقال ان من وجوه الاختلاف ايضا تردد المجتهد في الحكم لتعارض
الادلة عنده بلا مرجح او لاختلاف رأيه في مدلول الدليل الواحد فان الدليل
قد يكون محتملا لوجهين او اكثر فيبني على كل واحد جوابا ثم قد يترجح عنده
احدهما فينسب اليه ولهذا تراهم يقولون قال ابو حنيفة كذا وفي رواية عنه
كذا وقد لايترجح عنده احدهما فيستوي رأيه فيهما ولذا تراهم يحكون عنه
في مسئلة القولين على وجه يفيد تساويهما عنده فيقولون وفي المسئلة عنه روايتان
اوقولان وقد قدمنا عن الامام القرافي انه لايحل الحكم والافتاء بغير الراجح لمجتهد
اومقلد الا اذا تعارضت الأدلة عند المجتهد وعجز عن الترجيح اي فان له الحكم
بايهما شاء لتساويهما عنده وعلى هذا فيصح نسبة كل من القولين اليه لا كما يقوله
بعض الاصوليين من انه لاينسب اليه شئ منهما وما يقوله بعضهم من اعتقاد
نسبة احدهما اليه لان رجوعه عن الآخر غير معين اذ الفرض تساويهما
في رأيه وعدم ترجح احدهما على الآخر نعم اذا ترجح عنده احدهما مع عدم
اعراضه عن الآخر ورجوعه عنه ينسب اليه الراجح عنده ويذكر الثاني رواية

عنه امالو اعرض عن الآخر بالكلية لم يبق قولاله بل يكون قوله هو الراجح فقط لكن لا يرتفع الخلاف في المسئلة بعد الرجوع كما قاله بعض الشافعية وايده بعضهم بان اهل عصر اذا اجمعوا على قول بعد اختلافهم فقد حكى الاصوليون قولين في ارتفاع الخلاف السابق فالم يقع فيه اجماع اولى (لكن) ماذكر في كتب الاصول عندنا من انه لا يمكن ان يكون للمجتهد قولان كما مر ينافي ذلك لانه مبنى فيما يظهر على ماذكروا في تعارض الادلة انه اذا وقع التعارض بين آيتين يصار الى الحديث فان تعارض فالى اقوال الصحابة فان تعارضت فالى القياس فان تعارض قياسان ولا ترجيح فانه يتحرى فيهما ويعمل بشهادة قلبه فاذا عمل باحدهما ليس له العمل بالآخر الا بدليل فوق التحرى قالوا وقال الشافعي يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار له في المسئلة قولان واكثر واما الروايتان عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحدا هما صحيحة دون الاخرى لكن لم تعرف المتأخرة منهما انتهى وعلى هذا فما يقال فيه عن الامام روايتان فلعدم معرفة الاخير وما يقال فيه وفي رواية عنه كذا اما لعلمهم بانها قوله الاول اولكون هذه الرواية رويت عنه في غير كتب الاصول وهذا اقرب لكن لا يخفى ان ماذكروه في بحث تعارض الادلة مشكل لانه يلزم منه ان يكون مافيه روايتان عن الامام لا يجوز فيه العمل بواحدة منهما لعدم العلم بالصحيحة من الباطلة منهما وانه لا ينسب اليه شئ منهما كما مر عن بعض الاصوليين مع ان ذلك واقع في مسائل لا تحصى ونراهم يرجحون احدى الروايتين على الاخرى وينسبونها اليه فالذى يظهر ما مر عن الامام البلقيني من بيان تعدد الاوجه في اختلاف الرواية عن الامام مع زيادة ماذكرناه من تردده في الحكمين واحتمال كل منهما في رأيه مع عدم مرجح عنده لاحدهما من دليل او تحر او غيره فتأمل (ثم) لا يخفى ان هذا الوجه الذى قلناه اكثر اطرادا من الاوجه الاربعة المارة في اختلاف الروايتين لشموله مافيه استحسان اواحتياط وغيره (اذا تقرر ذلك فاعلم) ان الامام اباحنيفة رحمه الله تعالى من شدة احتياطه وورعه وعلمه بان الاختلاف من آثار الرحمة قال لاصحابه ان توجه لكم دليل فقولوا به فكان كل يأخذ برواية عنه ويرجحها كما حكاه في الدر المختار وفي الولوالجية من كتاب الجنايات قال ابو يوسف ماقلت قولا خالفت فيه اباحنيفة الا قولا قد كان قاله وروى عن زفر انه قال ماخالفت اباحنيفة في شئ الا قد قاله ثم رجع عنه فهذا اشارة الى انهم ماسلكوا طريق الخلاف بل قالوا ماقالوا عن اجتهاد ورأى اتباعا لما قاله استاذهم ابو حنيفة انتهى (وفي) آخر الحاوى القدسى

وإذا اخذ بقول واحد منهم يعلم قطعا انه يكون به آخذا بقول ابي حنيفة فانه روى عن جميع اصحابه من الكبار كابي يوسف ومحمد وزفر والحسن انهم قالوا ماقلنا في مسئلة قولا الا وهو روايتنا عن ابي حنيفة واقسموا عليه ايمانا غلاظا فلم يتحقق اذن في الفقه جواب ولا مذهب الاله كيف ما كان ومانسب الى غيره الابطريق المجاز للموافقة انتهى (فان قلت) اذا رجع المجتهد عن قول لم يبق قولا له لانه صار كالحكم المنسوخ كما سيأتي وح فا قاله اصحابه مخالفين له فيه ليس مذهبه بل صارت اقوالهم مذاهب لهم فكيف تنسب اليه والحنفي انما قلد ابا حنيفة ولذا نسب اليه دون غيره (قلت) قد كنت استشكلت ذلك واجبت عنه في حاشيتي رد المحتار على الدر المختار بان الامام لما امر اصحابه بان يأخذوا من اقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ماقالوه قولا له لابتنائه على قواعده التي اسسها لهم فلم يكن مرجوعا عنه من كل وجه ونظير هذا مانقله العلامة البيرى في اول شرحه على الاشباه عن شرح الهداية لابن الشحنة الكبير والد شارح الوهبانية وشيخ ابن الهمام ونصه اذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون ذلك مذهبه ولايخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به فقد صح عن ابي حنيفة انه قال اذا صح الحديث فهو مذهبي وقد حكى ذلك الامام ابن عبد البر عن ابي حنيفة وغيره من الائمة انتهى ونقله ايضا الامام الشعراني عن الائمة الاربعة (قلت) ولايخفى ان ذلك لمن كان اهلا للنظر في النصوص ومعرفة محكمها من منسوخها فاذا نظر اهل المذهب في الدليل وعملوا به صح نسبته الى المذهب لكونه صادرا باذن صاحب المذهب اذلا شك انه لو علم بضعف دليله رجع عنه واتبع الدليل الاقوى ولذا رد المحقق ابن الهمام على المشايخ حيث افتوا بقول الامامين بانه لايعدل عن قول الامام الالضعف دليله (واقول) ايضا ينبغي تقييد ذلك بما اذا وافق قولا في المذهب اذلم يأذنوا في الاجتهاد فيما خرج عن المذهب بالكلية مما اتفق عليه ائمتنا لان اجتهادهم اقوى من اجتهاده فالظاهر انهم رأوا دليلا ارجح مما رآه حتى لم يعملوا به ولهذا قال العلامة قاسم في حق شيخه خاتمة المحققين الكمال بن الهمام لايعمل بابحاث شيخنا التي تخالف المذهب وقال في تصحيحه على القدوري قال الامام العلامة الحسن بن منصور بن محمود الاوزجندي المعروف بقاضي خان في كتاب الفتاوى رسم المفتي في زماننا من اصحابنا اذا استفتى عن مسئلة ان كانت مروية عن اصحابنا في الروايات الظاهرة بلا خلاف بينهم فانه يميل اليهم ويفتي بقولهم ولايخالفهم برأيه وان كان مجتهدا متقنا لان الظاهر ان يكون الحق مع اصحابنا ولايعدوهم واجتهاده لايبلغ اجتهادهم ولاينظر الى قول من خالفهم ولاتقبل حجته ايضا

(لانهم)

لانهم عرفوا الأدلة وميزوا بين ما صح وثبت وبين ضده الخ ثم نقل نحوه عن شرح برهان الأئمة على ادب القضاء للخصاف (قلت) لكن ربما عدلوا عما اتفق عليه ائمتنا لضرورة ونحوها كما مر في مسئلة الاستئجار على تعليم القرآن ونحوه من الطاعات التي في ترك الاستئجار عليها ضياع الدين كما قررناه سابقا فح يجوز الافتاء بخلاف قولهم كما نذكره قريبا عن الحاوي القدسي وسيأتي بسطه ايضا آخر الشرح عند الكلام على العرف (والحاصل) ان ما خالف فيه الاصحاب امامهم الاعظم لا يخرج عن مذهبه اذا رجحه المشايخ المعتبرون وكذا ما بناه المشايخ على العرف الحادث لتغير الزمان او للضرورة ونحو ذلك لا يخرج عن مذهبه ايضا لان ما رجحوه لترجح دليله عندهم ماذون به من جهة الامام وكذا ما بنوه على تغير الزمان والضرورة باعتبار انه لو كان حيا لقال بما قالوه لان ما قالوه انما هو مبني على قواعده ايضا فهو مقتضى مذهبه لكن ينبغي ان لا يقال قال ابو حنيفة كذا الا فيما روي عنه صريحا وانما يقال فيه مقتضى مذهب ابي حنيفة كذا كما قلنا ومثله تخريجات المشايخ بعض الاحكام من قواعده او بالقياس على قوله ومنه قولهم وعلى قياس قوله بكذا يكون كذا فهذا كله لا يقال فيه قال ابو حنيفة نعم يصح ان يسمى مذهبه بمعنى انه قول اهل مذهبه او مقتضى مذهبه وعن هذا لما قال صاحب الدرر والغرر في كتاب القضاء اذا قضى القاضي في مجتهد فيه بخلاف مذهبه لا ينفذ قال اي اصل المذهب كالحنفي اذا حكم على مذهب الشافعي او نحوه او بالعكس واما اذا حكم الحنفي بمذهب ابي يوسف او محمد او نحوهما من اصحاب الامام فليس حكما بخلاف رأيه انتهى والظاهر ان نسبة المسائل المخرجة الى مذهبه اقرب من نسبة المسائل التي قال بها ابو يوسف او محمد اليه لان المخرجة مبنية على قواعده واصوله واما المسائل التي قال بها ابو يوسف ونحوه من اصحاب الامام فكثير منها مبني على قواعد لهم خالفوا فيها قواعد الامام لانهم لم يلتزموا قواعده كلها كما يعرفه من له معرفة بكتب الاصول نعم قد يقال اذا كانت اقوالهم روايات عنه على ما مر تكون تلك القواعد له ايضا لابتناء تلك الاقوال عليها وعلى هذا ايضا تكون نسبة التخريجات الى مذهبه اقرب لابتنائها على قواعده التي رجحها وبنى اقواله عليها فاذا قضى القاضي بما صح منها نفذ قضاؤه كما ينفذ بما صح من اقوال الاصحاب فهذا ما ظهر لي تقريره في هذا الباب من فتح الملك الوهاب والله تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

وحيث لم يوجد له اختيار * فقول يعقوب هو المختار
ثم محمد فقوله الحسن * ثم زفر وابن زياد الحسن
وقيل بالتخيير في فتواه * ان خالف الامام صاحباه
وقيل من دليله اقوى رجح * وذا لمفت ذي اجتهاد الاصح

قد علمت ماقررناه آنفا ان ما اتفق عليه ائمتنا لايجوز لمجتهد في مذهبهم ان يعدل عنه برأيه لان رأيهم اصح واشرت هنا الى انهم اذا اختلفوا نقدم مااختاره ابوحنيفة سواء وافقه احد اصحابه اولا فان لم يوجد له اختيار قدم مااختاره يعقوب وهو اسم ابي يوسف اكبر اصحاب الامام وعادة الامام محمد انه يذكر ابا يوسف بكنيته الا اذا ذكر معه اباحنيفة فانه يذكره باسمه العلم فيقول يعقوب عن ابي حنيفة وكان ذلك بوصية من ابي يوسف تأدبا مع شيخه ابي حنيفة رحمهم الله تعالى جميعا ورحمنا بهم وادام بهم النفع الى يوم القيمة وحيث لم يوجد لابي يوسف اختيار قدم قول محمد ابن الحسن اجل اصحاب ابي حنيفة بعد ابي يوسف ثم بعده يقدم قول زفر والحسن ابن زياد فقولهما في رتبة واحدة لكن عبارة النهر ثم بقول الحسن وقيل اذا خالفه اصحابه وانفرد بقول يتخير المفتي وقيل لايتخير الا المفتي المجتهد فيختار ما كان دليله اقوى (قال) في الفتاوى السراجية ثم الفتوى على الاطلاق على قول ابي حنيفة ثم قول ابي يوسف ثم قول محمد ثم قول زفر والحسن بن زياد وقيل اذا كان ابوحنيفة في جانب وصاحباه في جانب فالمفتي بالخيار والاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا انتهى ومثله في متن التنوير اول كتاب القضاء (وقال) في آخر كتاب الحاوي القدسي ومتى لم يوجد في المسئلة عن ابي حنيفة رواية يؤخذ بظاهر قول ابي يوسف ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم الاكبر فالاكبر الى آخر من كان من كبار الاصحاب وقال قبله ومتى كان قول ابي يوسف ومحمد موافق قوله لايتعدى عنه الا فيما مست اليه الضرورة وعلم انه لو كان ابوحنيفة رأى مارأوا لافتى به وكذا اذا كان احدهما معه فان خالفاه في الظاهر قال بعض المشايخ يأخذ بظاهر قوله وقال بعضهم المفتي مخير بينهما ان شاء افتى بظاهر قوله وان شاء افتى بظاهر قولهما والاصح ان العبرة لقوة الدليل انتهى (والحاصل) انه اذا اتفق ابوحنيفة وصاحباه على جواب لم يجز العدول عنه الا لضرورة وكذا اذا وافقه احدهما واما اذا انفرد عنهما بجواب وخالفاه فيه فان انفرد كل منهما بجواب ايضا بان لم يتفقا على شئ واحد فالظاهر ترجيح قوله ايضا واما اذا خالفاه واتفقا على جواب واحد حتى صار هو في جانب وهما في جانب فقيل يرجح قوله ايضا وهذا قول الامام عبدالله بن المبارك وقيل يتخير المفتي وقول السراجية والاول اصح اذا لم يكن المفتي مجتهدا يفيد اختيار القول الثاني ان كان المفتي مجتهدا ومعنى تخييره انه ينظر في الدليل فيفتي بما يظهر له ولايتعين عليه قول الامام وهذا الذي صححه في الحاوي ايضا بقوله والاصح ان العبرة لقوة الدليل لان اعتبار قوة الدليل شأن المفتي المجتهد فصار فيما اذا خالفه

(صاحباه)

صاحباه ثلاثة اقوال الاول اتباع قول الامام بلا تخيير الثاني التخيير مطلقا الثالث وهو الاصح التفصيل بين المجتهد وغيره وبه جزم قاضي خان كما يأتي والظاهر ان هذا توفيق بين القولين بحمل القول باتباع قول الامام على المفتي الذي هو غير مجتهد وحمل القول بالتخيير على المفتي المجتهد واذا لم يوجد للامام نص يقدم قول ابي يوسف ثم محمد الخ والظاهر ان هذا في حق غير المجتهد اما المفتي المجتهد فيتخير بما يترجح عنده دليله نظير ماقبله (وقد) علم من هذا انه لاخلاف في الاخذ بقول الامام اذا وافقه احدهما ولذا قال الامام قاضي خان وان كانت المسئلة مختلفا فيها بين اصحابنا فان كان مع ابي حنيفة احد صاحبيه يأخذ بقولهما اي بقول الامام ومن وافقه لوفور الشرائط واستجماع ادلة الصواب فيها وان خالفه صاحباه في ذلك فان كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان كالقضاء بظاهر العدالة يأخذ بقول صاحبيه لتغير احوال الناس وفي المزارعة والمعاملة ونحوها يختار قولهما لاجماع المتأخرين على ذلك وفيما سوى ذلك يخير المفتي المجتهد ويعمل بما افضى اليه رأيه وقال عبدالله بن المبارك يأخذ بقول ابي حنيفة انتهى (قلت) لكن قدمنا ان ما نقل عن الامام من قوله اذا صح الحديث فهو مذهبي محمول على مالم يخرج عن المذهب بالكلية كما ظهر لنا من التقرير السابق ومقتضاه جواز اتباع الدليل وان خالف ما وافقه عليه احد صاحبيه ولهذا قال في البحر عن التتار خانية اذا كان الامام في جانب وهما في جانب خير المفتي وان كان احدهما مع الامام اخذ بقولهما الا اذا اصطلح المشايخ على قول الآخر فيتبعهم كما اختار الفقيه ابو الليث قول زفر في مسائل انتهى وقال في رسالته المسماة رفع الغشاء في وقت العصر والعشاء لا يرجح قول صاحبيه او احدهما على قوله الا لموجب وهو اما ضعف دليل الامام واما للضرورة والتعامل كترجيح قولهما في المزارعة والمعاملة واما لان خلافهما له بسبب اختلاف العصر والزمان وانه لو شاهد ما وقع في عصرهما لوافقهما كعدم القضاء بظاهر العدالة (ويوافق) ذلك ماقاله العلامة المحقق الشيخ قاسم في تصحيحه ونصه على ان المجتهدين لم يفقدوا حتى نظروا في المختلف ورجحوا وصححوا فشهدت مصنفاتهم بترجيح قول ابي حنيفة والاخذ بقوله الا في مسائل يسيرة اختاروا الفتوى فيها على قولهما او قول احدهما وان كان الآخر مع الامام كما اختاروا قول احدهما فيما لا نص فيه للامام للمعاني التي اشار اليها القاضي بل اختاروا قول زفر في مقابلة قول الكل لنحو ذلك وترجيحاتهم وتصحيحاتهم باقية فعلينا اتباع الراجح والعمل به كما لو افتوا في حياتهم انتهى (تتمة) قال العلامة البيري

والمراد بالاجتهاد احد الاجتهادين وهو المجتهد فى المذهب وعرف بانه المتمكن من تخريج الوجوه على منصوص امامه او المتبحر فى مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر اطلقه اه وسيأتى توضيحه

فالآن لا ترجيح بالدليل * فليس الا القول بالتفصيل
مالم يكن خلافه المصححا * فنأخذ الذى لهم قد وضحا
فاننا نراهم وقد رجحوا * مقال بعض صحبه وصححوا
من ذاك ماقد رجحوا لزفر * مقاله فى سبعة وعشر

قد علمت ان الاصح تخيير المفتى المجتهد فيفتى بما يكون دليله اقوى ولا يلزمه المشى على التفصيل ولما انقطع المفتى المجتهد فى زماننا ولم يبق الا المقلد المحض وجب علينا اتباع التفصيل فنفتى اولا بقول الامام ثم وثم مالم نر المجتهدين فى المذهب صححوا خلافه لقوة دليله او لتغير الزمان او نحو ذلك مما يظهر لهم فنتبع ماقالوا كما لو كانوا احياء وافتونا بذلك كما علمته آنفا من كلام العلامة قاسم لانهم اعلم وادرى بالمذهب وعلى هذا عملهم فاننا رأيناهم قد يرجحون قول صاحبيه تارة وقول احدهما تارة وتارة قول زفر فى سبعة عشر موضعا ذكرها البيرى فى رسالة ولسيدى احمد الحموى منظومة فى ذلك لكن بعض مسائلها مستدرك لكونه لم يختص به زفر وقد نظمت فى ذلك منظومة فريدة اسقطت منها ماهو مستدرك وزدت على مانظمه الحموى عدة مسائل وقد ذكرت هذه المنظومة فى حاشيتى رد المحتار من باب النفقة (وقال) فى البحر من كتاب القضاء فان قلت كيف جاز للمشايخ الافتاء بقول غير الامام الاعظم مع انهم مقلدون قلت قد اشكل على ذلك مدة طويلة ولم ارعنه جوابا الا مافهمته الآن من كلامهم وهو انهم نقلوا عن اصحابنا انه لا يحل لأحد ان يفتى بقولنا حتى يعلم من اين قلنا حتى نقل فى السراجية ان هذا سبب مخالفة عصام للامام وكان يفتى بخلاف قوله كثيرا لانه لم يعلم الدليل وكان يظهر له دليل غيره فيفتى به (فأقول) ان هذا الشرط كان فى زمانهم اما فى زماننا فيكتفى بالحفظ كما فى القنية وغيرها فيحل الافتاء بقول الامام بل يجب وان لم نعلم من اين قال وعلى هذا فما صححه فى الحاوى اى من ان الاعتبار لقوة الدليل مبنى على ذلك الشرط وقد صححوا ان الافتاء بقول الامام فينتج من هذا انه يجب علينا الافتاء بقول الامام وان افتى المشايخ بخلافه لانهم انما افتوا بخلافه لفقد الشرط فى حقهم وهو الوقوف على دليله واما نحن فلنا الافتاء وان لم نقف على دليله وقد وقع للمحقق ابن الهمام فى مواضع الرد على المشايخ فى الافتاء بقولهما بانه لا يعدل عن قوله الا لضعف دليله لكن هو اهل للنظر فى الدليل ومن ليس باهل للنظر فيه فعليه الافتاء بقول

الامام والمراد بالاهلية هنا ان يكون عارفا مميزا بين الاقاويل له قدرة على ترجيح بعضها على بعض ولايصير اهلا للفتوى مالم يصر صوابه اكثر من خطأه لان الصواب متى كثر فقد غلب ولا عبرة فى المغلوب بمقابلة الغالب فان امور الشرع مبنية على الاعم الاغلب كذا فى الولوالجية * وفى مناقب الكردرى قال ابن المبارك وقد سئل متى يحل للرجل أن يفتى ويلى القضاء قال اذا كان بصيرا بالحديث والرأى عارفا بقول ابى حنيفة حافظاله وهذا محمول على احدى الروايتين عن اصحابنا وقبل استقرار المذهب اما بعد التقرر فلاحاجة اليه لانه يمكنه التقليد انتهى هذا آخر كلام البحر (اقول) ولا يخفى عليك مافى هذا الكلام من عدم الانتظام ولهذا اعترضه محشيه الخير الرملى بان قوله يجب علينا الافتاء بقول الامام وان لم نعلم من اين قال مضاد لقول الامام لايحل لاحد ان يفتى بقولنا حتى يعلم من اين قلنا اذ هو صريح فى عدم جواز الافتاء لغير اهل الاجتهاد فكيف يستدل به على وجوبه فنقول مايصدر من غير الاهل ليس بافتاء حقيقة وانما هو حكاية عن المجتهد انه قائل بكذا وباعتبار هذا الملحظ تجوز حكاية قول غير الامام فكيف يجب علينا الافتاء بقول الامام وان افتى المشايخ بخلافه ونحن انما نحكى فتواهم لاغير فليتأمل انتهى (وتوضيحه) ان المشايخ اطلعوا على دليل الامام وعرفوا من اين قال واطلعوا على دليل اصحابه فيرجحون دليل اصحابه على دليله فيفتون به ولايظن بهم انهم عدلوا عن قوله لجهلهم بدليله فانا نراهم قد شحنوا كتبهم بنصب الادلة ثم يقولون الفتوى على قول ابى يوسف مثلا وحيث لم نكن نحن اهلا للنظر فى الدليل ولم نصل الى رتبتهم فى حصول شرائط التفريع والتأصيل فعلينا حكاية مايقولونه لانهم هم اتباع المذهب الذين نصبوا انفسهم لتقريره وتحريره باجتهادهم (وانظر) الى ماقدمناه من قول العلامة قاسم ان المجتهدين لم يفقدوا حتى نظروا فى المختلف ورجحوا وصححوا الى ان قال فعلينا اتباع الراجح والعمل به كما لو افتوا فى حياتهم (وفى) فتاوى العلامة ابن الشلبى ليس للقاضى ولا للمفتى العدول عن قول الامام الا اذا صرح احد من المشايخ بان الفتوى على قول غيره فليس للقاضى ان يحكم بقول غير ابى حنيفة فى مسئلة لم يرجح فيها قول غيره ورجحوا فيها دليل ابى حنيفة على دليله فان حكم فيها فحكمه غير ماض ليس له غير الانتقاض انتهى (ثم اعلم) ان قول الامام لايحل لاحد ان يفتى بقولنا الخ يحتمل معنيين (احدهما) ان يكون المراد به ماهو المتبادر منه وهو انه اذا ثبت عنده مذهب امامه فى حكم كوجوب الوتر مثلا لايحل له ان يفتى بذلك حتى يعلم دليل امامه ولاشك انه على هذا خاص

بالمفتى المجتهد دون المقلد المحض فان التقليد هو الاخذ بقول الغير بغير معرفة دليله قالوا فخرج اخذه مع معرفة دليله فانه ليس بتقليد لانه اخذ من الدليل لا من المجتهد بل قيل ان اخذه مع معرفة دليله نتيجة الاجتهاد لان معرفة الدليل انما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته من المعارض وهى متوقفة على استقراء الادلة كلها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد اما مجرد معرفة ان المجتهد الفلانى اخذ الحكم الفلانى من الدليل الفلانى فلا فائدة فيها فلا بد ان يكون المراد من وجوب معرفة الدليل على المفتى ان يعرف حاله حتى يصح له تقليده فى ذلك مع الجزم به وافتاء غيره به وهذا لا يتأتى الا فى المفتى المجتهد فى المذهب وهو المفتى حقيقة اما غيره فهو ناقل (لكن) كون المراد هذا بعيد لان هذا المفتى حيث لم يكن وصل الى رتبة الاجتهاد المطلق يلزمه التقليد لمن وصل اليها ولا يلزمه معرفة دليل امامه الاعلى قول قال فى التحرير (مسئلة) غير المجتهد المطلق يلزمه التقليد وان كان مجتهدا فى بعض مسائل الفقه او بعض العلوم كالفرائض على القول بتجزى الاجتهاد وهو الحق فيقلد غيره فيما لا يقدر عليه وقيل فى العالم انما يلزمه التقليد بشرط تبين صحة مستند المجتهد والا لم يجز له تقليده انتهى والاول قول الجمهور والثانى قول لبعض المعتزلة كما ذكره شارحه فقوله يلزمه التقليد مع ما قدمناه من تعريف التقليد يدل على ان معرفة الدليل للمجتهد المطلق فقط وانه لا يلزم غيره ولو كان ذلك الغير مجتهدا فى المذهب لكن نقل الشارح عن الزركشى من الشافعية ان اطلاق الحاقه بالعامى الصرف فيه نظر لاسيما فى اتباع المذاهب المتبحرين فانهم لم ينصبوا انفسهم نصبة المقلدين ولا شك فى الحاقهم بالمجتهدين اذ لا يقلد مجتهد مجتهدا ولا يمكن ان يكون واسطة بينهما لانه ليس لنا سوى حالتين قال ابن المنير والمختار انهم مجتهدون ملتزمون ان لا يحدثوا مذهبا اما كونهم مجتهدين فلأن الاوصاف قائمة بهم واما كونهم ملتزمين ان لا يحدثوا مذهبا فلأن احداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه اصول وقواعد مباينة لسائر قواعد المتقدمين فتعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين سائر الاساليب نعم لا يمتنع عليهم تقليد امام فى قاعدة فاذا ظهر له صحة مذهب غير امامه فى واقعة لم يجز له ان يقلد امامه لكن وقوع ذلك مستبعد لكمال نظر من قبله انتهى ** (الثانى من الاحتمالين ان يكون المراد الافتاء بقول الامام تخريجا واستنباطا من اصوله (قال) فى التحرير وشرحه (مسئلة) افتاء غير المجتهد

** وما استبعده غير بعيد كما افاده فى شرح التحرير فانه واقع فى مثل اصحاب الامام الاعظم فانهم خالفوه فى بعض الاصول وفى فروع كثيرة جدا اه منه

(بمذهب)

بمذهب مجتهد تخريجا على اصوله لانقل عينه ان كان مطلعا على مبانيه اى مأخذ احكام المجتهد
اهلا للنظر فيها قادرا على التفريع على قواعده متمكنا من الفرق والجمع والمناظرة فى ذلك
بان يكون له ملكة الاقتدار على استنباط احكام الفروع المتجددة التى لانقل فيها
عن صاحب المذهب من الاصول التى مهدها صاحب المذهب وهذا المسمى بالمجتهد فى المذهب
جاز ** والا يكن كذلك لايجوز * وفى شرح البديع للهندى وهو المختار عند كثير
من المحققين من اصحابنا وغيرهم فانه نقل عن ابى يوسف وزفر وغيرهما من ائمتنا انهم قالوا
لايحل لأحد ان يفتى بقولنا مالم يعلم من اين قلنا وعبارة بعضهم من حفظ الاقاويل
ولم يعرف الحجج فلا يحل له ان يفتى فيما اختلفوا فيه وقيل جاز بشرط عدم مجتهد واستقربه
العلامة وقيل يجوز مطلقا اى سواء كان مطلعا على المأخذ أم لا عدم المجتهد أم لا وهو
مختار صاحب البديع وكثير من العلماء لانه ناقل فلا فرق فيه بين العالم وغيره واجيب
بانه ليس الخلاف فى النقل بل فى التخريج لان النقل لعين مذهب المجتهد يقبل بشرائط
الراوى من العدالة وغيرها اتفاقا انتهى ملخصا (اقول) ويظهر مما ذكره الهندى
أن هذا غير خاص باقوال الامام بل اقوال اصحابه كذلك وان المراد بالمجتهد فى المذهب
هم اهل الطبقة الثالثة من الطبقات السبع المارة وان الطبقة الثانية وهم اصحاب
الامام اهل اجتهاد مطلق الا انهم قلدوه فى اغلب اصوله وقواعده بناء على ان المجتهد له
ان يقلد آخر وفيه عن ابى حنيفة روايتان ويؤيد الجواز مسئلة ابى يوسف لما صلى الجمعة
فاخبروه بوجود فأرة فى حوض الحمام فقال نقلد اهل المدينة وعن محمد يقلد اعلم منه او على **
أنه وافق اجتهادهم فيها اجتهاده وحيث نقل مثل هذا عن بعض الائمة الشافعية
كالقفال والشيخ ابى على والقاضى حسين انهم كانوا يقولون لسنا مقلدين للشافعى
بل وافق رأينا رأيه يقال مثله فى اصحاب ابى حنيفة مثل ابى يوسف ومحمد
بالاولى وقد خالفوه فى كثير من الفروع ومع هذا لم تخرج اقوالهم عن المذهب
كما مر تقريره ** (فقد) تحرر مما ذكرناه ان قول الامام واصحابه لايحل لاحد

** قوله جاز جواب الشرط فى قوله ان كان مطلعا الخ منه

** قوله او على معطوف على قوله على ان المجتهد

** ثم رأيت بخط من اثق به ما نصه قال ابن الملقن فى طبقات الشافعية فائدة قال ابن
برهان فى الاوسط اختلف اصحابنا واصحاب ابى حنيفة فى المزنى وابن سريج
وابى يوسف ومحمد بن الحسن فقيل مجتهدون مطلقا وقيل فى المذهبين وقال امام الحرمين
ارى كل اختيار المزنى تخريجا فانه لايخالف اصول الشافعى لا كابى يوسف ومحمد

ان يفتى بقولنا حتى يعلم من اين قلنا محمول على فتوى المجتهد فى المذهب بطريق
الاستنباط والتخريج كما علمت من كلام التحرير وشرح البديع والظاهر اشتراك
اهل الطبقة الثالثة والرابعة والخامسة فى ذلك وان من عداهم يكتفى بالنقل وان
علينا اتباع مانقلوه لنا عنهم من استنباطاتهم الغير المنصوصة عن المتقدمين
ومن ترجيحاتهم ولو كانت لغير قول الامام كما قررناه فى صدر هذا البحث لانهم
لم يرجحوا ما رجحوه جزافا وانما رجحوا بعد اطلاعهم على المأخذ كما شهدت مصنفاتهم
بذلك خلافا لما قاله فى البحر (تنبيه) كلام البحر صريح فى ان المحقق ابن
الهمام من اهل الترجيح حيث قال عنه انه اهل للنظر فى الدليل وح فلنا اتباعه
فيما يحققه ويرجحه من الروايات او الاقوال مالم يخرج عن المذهب فان له اختيارات
خالف فيها المذهب فلا يتابع عليها كما قاله تلميذه العلامة قاسم وكيف لايكون اهلا لذلك
وقد قال فيه بعض اقرانه وهو البرهان الانباسى لو طلبت حجج الدين ماكان
فى بلدنا من يقوم بها غيره اه (قلت) بل قد صرح العلامة المحقق شيخ الاسلام على المقدسى
فى شرحه على نظم الكنز فى باب نكاح الرقيق بان ابن الهمام بلغ رتبة الاجتهاد *
وكذلك نفس العلامة قاسم من اهل تلك الكتيبة فانه قال فى اول رسالته المسماة
رفع الاشتباه عن مسئلة المياه لما منع علماؤنا رضى الله تعالى عنهم من كان له اهلية النظر
من محض تقليدهم على ما رواه الشيخ الامام العالم العلامة ابو اسحق ابراهيم بن يوسف
قال حدثنا ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لايحل لاحد ان يفتى
بقولنا مالم يعرف من اين قلناه تتبعت (١) مآخذهم وحصلت منها بحمد الله
تعالى على الكثير ولم اقنع بتقليدما فى صحف كثير من المصنفين الخ * وقال فى رسالة
اخرى وانى ولله الحمد لا اقول كما قال الطحاوى لابن حربوية لايقلد الاعصى
اوغبى انتهى ويؤخذ من قول صاحب البحر يجب علينا الافتاء بقول الامام
الخ انه نفسه ليس من اهل النظر فى الدليل فاذا صحح قولا مخالفا لتصحيح
غيره لايعتبر فضلا عن الاستنباط والتخريج على القواعد خلافا لما ذكره البيرى
عند قول صاحب البحر فى كتابه الاشباه النوع الاول معرفة القواعد التى يرد اليها
وفرعوا الاحكام عليها وهى اصول الفقه فى الحقيقة وبها يرتقى الفقيه الى درجة
الاجتهاد ولو فى الفتوى واكثر فروعه ظفرت به الخ فقال البيرى بعد ان عرف المجتهد
فى المذهب بما قدمناه عنه وفى هذا اشارة الى ان المؤلف قد بلغ هذه المرتبة فى الفتوى

فانهما يخالفان صاحبهما قال الرافعى فى باب الوضوء تفردات المزنى لاتعد من المذهب
اذا لم يخرجها على اصل الشافعى انتهى منه

وزيادة وهو في الحقيقة قدمن الله تعالى عليه بالاطلاع على خبايا الزوايا وكان من جملة الحفاظ المطلعين انتهى اذ لايخفى ان ظفره باكثر فروع هذا النوع لايلزم منه ان يكون له اهلية النظر في الادلة التي دل كلامه في البحر على انها لم تحصل له وعلى انها شرط للاجتهاد في المذهب فتأمل

ثم اذا لم توجد الروايه * عن علمائنا ذوى الدرايه
واختلف الذين قد تأخروا * يرجح الذى عليه الاكثر
مثل الطحاوى وابى حفص الكبير * وابوى جعفر والليث الشهير
وحيث لم توجد لهؤلاء * مقالة واحتيج للافتاء
فلينظر المفتى بجد واجتهاد * وليخش بطش ربه يوم المعاد
فليس يجسر على الاحكام * سوى شقى خاسر المرام

قال في آخر الحاوى القدسى ومتى لم يوجد في المسئلة عن ابى حنيفة رواية يؤخذ بظاهر قول ابى يوسف ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر قول زفر والحسن وغيرهم الاكبر فالاكبر هكذا الى آخر من كان من كبار الاصحاب واذا لم يوجد في الحادثة عن واحد منهم جواب ظاهر وتكلم فيه المشايخ المتأخرون قولا واحدا يؤخذ به فان اختلفوا يؤخذ بقول الاكثرين مما اعتمد عليه الكبار المعروفون كابى حفص وابى جعفر وابى الليث والطحاوى وغيرهم فيعتمد عليه وان لم يوجد منهم جواب البتة نصا ينظر المفتى فيها نظر تأمل وتدبر واجتهاد ليجد فيها مايقرب الى الخروج عن العهدة ولايتكلم فيها جزافا لمنصبه وحرمته وليخش الله تعالى ويراقبه فانه امر عظيم لايتجاسر عليه الاكل جاهل شقى انتهى (وفى) الخانية وان كانت المسئلة في غير ظاهر الرواية ان كانت توافق اصول اصحابنا يعمل بها فان لم يجد لها رواية عن اصحابنا واتفق فيها المتأخرون على شئ يعمل به وان اختلفوا يجتهد ويفتى بما هو صواب عنده وان كان المفتى مقلدا غير مجتهد يأخذ بقول من هو افقه الناس عنده ويضيف الجواب اليه فان كان افقه الناس عنده في مصر آخر يرجع اليه بالكتاب ويكتب بالجواب ولايجازف خوفا من الافتراء على الله تعالى بتحريم الحلال وضده انتهى (قلت) وقوله وان كان المفتى مقلدا غير مجتهد الخ يفيد ان المقلد المحض ليس له ان يفتى فيما لم يجد فيه نصا عن احد ويؤيده ما في البحر عن التاترخانية وان اختلف المتأخرون اخذ بقول واحد فلو لم يجد من المتأخرين يجتهد برأيه اذا كان يعرف وجوه الفقه ويشاور اهله انتهى فقوله اذا كان يعرف الخ دليل على ان من لم يعرف ذلك بل قرأ كتابا او اكثر وفهمه

وصار له اهلية المراجعة والوقوف على موضع الحادثة من كتاب مشهور معتمد اذا لم يجد تلك الحادثة في كتاب ليس له ان يفتي فيها برأيه بل عليه ان يقول لا ادري كما قال من هو أجل منه قدرا من مجتهدي الصحابة ومن بعدهم بل من ايد بالوحي صلى الله تعالى عليه وسلم والغالب ان عدم وجدانه النص لقلة اطلاعه او عدم معرفته بموضع المسئلة المذكورة فيه اذ قل ما تقع حادثة الا ولها ذكر في كتب المذهب اما بعينها او بذكر قاعدة كلية تشملها ولا يكتفي بوجود نظيرها مما يقاربها فانه لا يأمن ان يكون بين حادثته وما وجده فرق لا يصل اليه فهمه فكم من مسئلة فرقوا بينها وبين نظيرتها حتى ألفوا كتب الفروق لذلك ولو وكل الامر الى افهامنا لم ندرك الفرق بينهما بل قال العلامة ابن نجيم في الفوائد الزينية لا يحل الافتاء من القواعد والضوابط وانما على المفتي حكاية النقل الصريح كما صرحوا به انتهى وقال ايضا ان المقرر في الاربعة المذاهب ان قواعد الفقه اكثرية لا كلية انتهى نقله البيري فعلى من لم يجد نقلا صريحا ان يتوقف في الجواب او يسأل من هو أعلم منه ولو في بلدة اخرى كما يعلم مما نقلناه عن الخانية وفي الظهيرية وان لم يكن من اهل الاجتهاد لا يحل له ان يفتي الا بطريق الحكاية فيحكي ما يحفظ من اقوال الفقهاء انتهى نعم قد توجد حوادث عرفية غير مخالفة للنصوص الشرعية فيفتي المفتي بها كما سنذكره آخر المنظومة

وههنا ضوابط محرره * غدت لدى اهل النهى مقرره

في كل ابواب العبادات رجح * قول الامام مطلقا ما لم تصح

عنه رواية بها الغير اخذ * مثل تيمم لمن تمرا نبذ

وكل فرع بالقضا تعلقا * قول ابي يوسف فيه ينتقى

وفي مسائل ذوي الارحام قد * افتوا بما يقوله محمد

ورجحوا استحسانهم على القياس * الا مسائل وما فيها التباس

وظاهر المروي ليس يعدل * عنه الى خلافه اذ ينقل

لا ينبغي العدول عن درايه * اذا اتى بوفقها روايه

وكل قول جاء ينفي الكفرا * عن مسلم ولو ضعيفا أحرى

وكل ما رجع عنه المجتهد * صار كمنسوخ فغيره اعتمد

وكل قول في المتون اثبتا * فذاك ترجيح له ضمنا اتى

فرجحت على الشروح والشروح * على الفتاوى القدم من ذات رجوح

ما لم يكن سواه لفظا صححا * فالارجح الذي به قد صرحا

جمعت في هذه الابيات قواعد ذكروها مفرقة في الكتب وجعلوها علامة على المرجح من الاقوال (الاولى) ما في شرح المنية للبرهان ابراهيم الحلبي من فصل

التيمم حيث قال فلله در الامام الاعظم ما ادق نظره وما اشد فكره ولأمرما جعل العلماء الفتوى على قوله في العبادات مطلقا وهو الواقع بالاستقراء مالم يكن عنه رواية كقول المخالف كما في طهارة الماء المستعمل والتيمم فقط عندعدم غير نبيذ التمر (الثانية) مافي البحر قبيل فصل الحبس قال وفي القنية من باب المفتي الفتوى على قول ابي يوسف فيما يتعلق بالقضاء لزيادة تجربته وكذا في البزازية من القضاء انتهى اى لحصول زيادة العلم له بتجربته ولهذا رجع ابوحنيفة عن القول بان الصدقة افضل من حج التطوع لما حج وعرف مشقته زاد في شرح البيرى على الاشباه ان الفتوى على قول ابي يوسف ايضا في الشهادات قلت لكن هي من توابع القضاء (و) في البحر من كتاب الدعوى اوسكت المدعى عليه ولم يجب ينزل منكرا عندهما اماعند ابي يوسف فيحبس الى ان يجيب كماقال الامام السرخسي والفتوى على قول ابي يوسف فيما يتعلق بالقضاء كما في القنية والبزازية فلذا افتيت بانه يحبس الى ان يجيب (الثالثة) مافي متن الملتقى وغيره في مسئلة القسمة على ذوي الارحام وبقول محمد يفتى قال في سكب الانهر اى في جميع توريث ذوي الارحام وهواشهر الروايتين عن الامام ابي حنيفة وبه يفتى كذا قاله الشيخ سراج الدين في شرح فرائضه وقال في الكافي وقول محمد اشهر الروايتين عن ابي حنيفة في جميع ذوي الارحام وعليه الفتوى (الرابعة) ما في عامة الكتب من انه اذا كان في مسئلة قياس واستحسان ترجح الاستحسان على القياس الا في مسائل وهي احدى عشرة مسئلة على مافي اجناس الناطفي وذكرها العلامة ابن نجيم في شرحه على المنار ثم ذكر ان نجم الدين النسفي اوصلها الى اثنين وعشرين وذكرقبله عن التلويح ان الصحيح ان معنى الرجحان هنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح (الخامسة) مافي قضاء البحر من ان ماخرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه والمرجوع عنه لم يبق قولا للمجتهد كما ذكروه انتهى وقدمنا عن انفع الوسائل ان القاضي المقلد لايجوزله ان يحكم الا بما هو ظاهر المذهب لابالرواية الشاذة الاان ينصوا على ان الفتوى عليها انتهى وفي قضاء الفوائد من البحر ان المسئلة اذالم تذكر في ظاهر الرواية وثبتت في رواية اخرى تعين المصير اليها انتهى (السادسة) مافي شرح المنية في بحث تعديل الاركان بعد ماذكر اختلاف الرواية عن الامام في الطمانينة هل هي سنة اوواجبة وكذا القومة والجلسة قال وانت علمت ان مقتضى الدليل الوجوب كماقاله الشيخ كمال الدين ولاينبغى ان يعدل

عن الدراية اذا وافقتها رواية انتهى والدراية بالدال المهملة تستعمل بمعنى الدليل كما في المستصفى ويؤيده ما في آخر الحاوي القدسي اذا اختلفت الروايات عن ابي حنيفة في مسئلة فالاولى بالاخذ اقواها حجة (السابعة) ما في البحر من باب المرتد نقلا عن الفتاوى الصغرى الكفر شيء عظيم فلا اجعل المؤمن كافرا متى وجدت رواية انه لايكفر انتهى ثم قال والذي تحرر انه لايفتى بكفر مسلم امكن حمل كلامه على محمل حسن او كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة (الثامنة) ما في البحر مما قدمناه قريبا من ان المرجوع عنه لم يبق مذهبا للمجتهد وح فيجب طلب القول الذي رجع اليه والعمل به لان الاول صار بمنزلة الحكم المنسوخ وفي البحر ايضا عن التوشيح ان ما رجع عنه المجتهد لايجوز الاخذ به انتهى (و) ذكر في شرح التحرير ان علم المتأخر فهو مذهبه ويكون الاول منسوخا والا حكى عنه القولان من غير ان يحكم على احدهما بالرجوع (التاسعة) ما ذكره العلامة قاسم في تصحيحه ان ما في المتون مصحح تصحيحا التزاميا والتصحيح الصريح مقدم على التصحيح الالتزامي قلت حاصله ان اصحاب المتون التزموا وضع القول الصحيح فيكون ما في غيرها مقابل الصحيح مالم يصرح بتصحيحه فيقدم عليها لانه تصحيح صريح فيقدم على التصحيح الالتزامي وفي شهادات الخيرية في جواب سؤال المذهب الصحيح المفتى به الذي مشت عليه اصحاب المتون الموضوعة لنقل الصحيح من المذهب الذي هو ظاهر الرواية ان شهادة الاعمى لاتصح ثم قال وحيث علم ان القول هو الذي تواردت عليه المتون فهو المعتمد المعمول به اذ صرحوا بانه اذا تعارض ما في المتون والفتاوى فالمعتمد ما في المتون وكذا يقدم ما في الشروح على ما في الفتاوى انتهى وفي فصل الحبس من البحر والعمل على ما في المتون لانه اذا تعارض ما في المتون والفتاوى فالمعتمد ما في المتون كما في انفع الوسائل وكذا يقدم ما في الشروح على ما في الفتاوى انتهى اي لما صرح به في انفع الوسائل ايضا في مسئلة قسمة الوقف حيث قال لايفتى بنقول الفتاوى بل نقول الفتاوى انما يستأنس بها اذا لم يوجد مايعارضها من كتب الاصول ونقل المذهب امامنا وجود غيرها لايلتفت اليها خصوصا اذا لم يكن نص فيها على الفتوى اه (و) رأيت في بعض كتب المتأخرين نقلا عن ايضاح الاستدلال على ابطال الاستبدال لقاضي القضاة شمس الدين الحريري احد شراح الهداية ان صدر الدين سليمان قال ان هذه الفتاوى هي اختيارات المشايخ فلاتعارض كتب المذهب قل وكذا كان يقول غيره من مشايخنا وبه اقول انتهى (ثم) لايخفى ان المراد بالمتون المتون المعتبرة كالبداية ومختصر

القدوري والمختار والنقاية والوقاية والكنز والملتقى فانها الموضوعة لنقل المذهب مما هو ظاهر الرواية بخلاف متن الغرر لمنلا خسرو ومتن التنوير للتمرتاشي الغزي فان فيهما كثيرا من مسائل الفتاوى

وسابق الاقوال في الخانيه * وملتقى الابحر ذو مزيه
وفي سواهما اعتمد ما اخروا * دليله لانه المحرر
كما هو العادة في الهدايه * ونحوها لراجح الدرايه
كذا اذا ما واحدا قد عللوا * له وتعليل سواه اهملوا

اي ان اول الاقوال الواقعة في فتاوى الامام قاضي خان له مزية على غيره في الرجحان لانه قال في اول الفتاوى وفيما كثرت فيه الاقاويل من المتأخرين اختصرت على قول او قولين وقدمت ما هو الاظهر وافتتحت بما هو الاشهر اجابة للطالبين وتيسيرا على الراغبين انتهى وكذا صاحب ملتقى الابحر التزم تقديم القول المعتمد وما عداهما من الكتب التي تذكر فيها الاقوال بادلتها كالهداية وشروحها وشروح الكنز وكافي النسفي والبدائع وغيرها من الكتب المبسوطة فقد جرت العادة فيها عند حكاية الاقوال انهم يؤخرون قول الامام ثم يذكرون دليل كل قول ثم يذكرون دليل الامام متضمنا للجواب عما استدل به غيره وهذا ترجيح له الا ان ينصوا على ترجيح غيره (قال) شيخ الاسلام العلامة ابن الشلبي في فتاواه الاصل ان العمل على قول ابي حنيفة ولذا ترجح المشايخ دليله في الاغلب على دليل من خالفه من اصحابه ويجيبون عما استدل به مخالفه وهذا امارة العمل بقوله وان لم يصرحوا بالفتوى عليه اذ الترجيح كصريح التصحيح انتهى وفي آخر المستصفى للامام النسفي اذا ذكر في المسئلة ثلاثة اقوال فالراجح هو الاول اوالاخير لا الوسط انتهى (قلت) وينبغي تقيده بما اذا لم تعلم عادة صاحب ذلك الكتاب ولم يذكر الادلة اما اذا علمت كما مر عن الخانية والملتقى فتتبع واما اذا ذكرت الادلة فالمرجح الاخير كما قلنا (وكذا) لو ذكروا قولين مثلا وعللوا لاحدهما كان ترجيحا له على غير المعلل كما افاده الخير الرملي في كتاب الغصب من فتاواه الخيرية ونظيره ما في التحرير وشرحه في فصل الترجيح في المتعارضين ان الحكم الذي تعرض فيه للعلة يترجح على الحكم الذي لم يتعرض فيه لها لان ذكر علته يدل على الاهتمام به والحث عليه انتهى

وحيثما وجدت قولين وقد * صحح واحد فذاك المعتمد
بنحو ذا الفتوى عليه الاشبه * والاظهر المختار ذا والاوجه

اوالصحيح والاصح آكد * منه وقيل عكسه المؤكد
كذا به يفتى عليه الفتوى * وذان من جميع تلك اقوى

قال فى آخر الفتاوى الخيرية وفى اول المضمرات اما العلامات للافتاء فقوله وعليه الفتوى وبه يفتى وبه نأخذ وعليه الاعتماد وعليه عمل اليوم وعليه عمل الامة وهو الصحيح وهو الاصح وهو الاظهر وهو المختار فى زماننا وفتوى مشايخنا وهو الاشبه وهو الاوجه وغيرها من الالفاظ المذكورة فى متن هذا الكتاب فى محلها فى حاشية البزدوى انتهى وبعض هذه الالفاظ آكد من بعض فلفظ الفتوى آكد من لفظ الصحيح والاصح والاشبه وغيرها ولفظ به يفتى آكد من لفظ الفتوى عليه والاصح آكد من الصحيح والاحوط آكد من الاحتياط انتهى (لكن) فى شرح المنية فى بحث مس المصحف والذى اخذناه من المشايخ انه اذا تعارض امامان معتبران فى التصحيح فقال احدهما الصحيح كذا وقال الآخر الاصح كذا فالأخذ بقول من قال الصحيح اولى من الاخذ بقول من قال الاصح لان الصحيح مقابله الفاسد والاصح مقابله الصحيح فقد وافق من قال الاصح قائل الصحيح على انه صحيح واما من قال الصحيح فعنده ذلك الحكم الآخر فاسد فالاخذ بما اتفقا على انه صحيح اولى من الاخذ بما هو عند احدهما فاسد انتهى (وذكر) العلامة ابن عبد الرزاق فى شرحه على الدر المختار ان المشهور عند الجمهور ان الاصح آكد من الصحيح (وفى) شرح البيرى قال فى الطراز المذهب ناقلا عن حاشية البزدوى قوله هو الصحيح يقتضى ان يكون غيره غير صحيح ولفظ الاصح يقتضى ان يكون غيره صحيحا اقول ينبغى ان يقيد ذلك بالغالب لانا وجدنا مقابل الاصح الرواية الشاذة كما فى شرح المجمع انتهى (وفى) الدر المختار بعد نقله حاصل مامر ثم رأيت فى رسالة آداب المفتين اذا ذيلت رواية فى كتاب معتمد بالاصح اوالاولى اوالارفق ونحوها فله ان يفتى بها وبمخالفتها ايضا اياشاء واذا ذيلت بالصحيح اوالمأخوذ به اوبه يفتى اوعليه الفتوى لم يفت بمخالفها الا اذا كان فى الهداية مثلا هو الصحيح وفى الكافى بمخالفه هو الصحيح فيخير فيختار الاقوى عنده و الاليق والاصلح انتهى فليحفظ انتهى (قلت) وحاصل هذا كله انه اذا صحح كل من الروايتين بلفظ واحد كأن ذكر فى كل واحدة منهما هو الصحيح اوالاصح اوبه يفتى تخير المفتى * واذا اختلف اللفظ فان كان احدهما لفظ الفتوى فهو اولى لانه لايفتى الا بما هو صحيح وليس كل صحيح يفتى به لان الصحيح فى نفسه قد لايفتى به لكون غيره اوفق لتغير الزمان وللضرورة ونحو ذلك فما فيه لفظ

الفتوى يتضمن شيئين احدهما الاذن بالفتوى به والآخر صحته لان الافتاء به تصحيح له بخلاف مافيه لفظ الصحيح اوالاصح مثلا وان كان لفظ الفتوى في كل منهما فان كان احدهما يفيد الحصر مثل به يفتى اوعليه الفتوى فهو الاولى ومثله بل اولى لفظ عليه عمل الامة لانه يفيد الاجماع وان لم يكن لفظ الفتوى في واحد منهما فان كان احدهما بلفظ الاصح والآخر بلفظ الصحيح فعلى الخلاف السابق لكن هذا فيما اذا كان التصحيحان في كتابين اما لوكانا في كتاب واحد من امام واحد فلا يتأتى الخلاف في تقديم الاصح على الصحيح لان اشعار الصحيح بان مقابله فاسد لا يتأتى فيه بعد التصريح بان مقابله اصح الا اذا كان في المسئلة قول ثالث يكون هو الفاسد وكذا لو ذكر تصحيحين عن امامين ثم قال ان هذا التصحيح الثاني اصح من الاول مثلا فانه لاشك ان مراده ترجيح ماعبر عنه بكونه اصح ويقع ذلك كثيرا في تصحيح العلامة قاسم وان كان كل منهما بلفظ الاصح اوالصحيح فلا شبهة في انه يتخير بينهما اذا كان الامامان المصححان في رتبة واحدة اما لوكان احدهما اعلم فانه يختار تصحيحه كما لو كان احدهما في الخانية والآخر في البزازية مثلا فان تصحيح قاضي خان اقوى فقد قال العلامة قاسم ان قاضي خان من احق من يعتمد على تصحيحه وكذا يتخير اذا صرح بتصحيح احداهما فقط بلفظ الاصح اوالاحوط اوالاولى اوالارفق وسكت عن تصحيح الاخرى فان هذا اللفظ يفيد صحة الاخرى لكن الاولى الاخذ بما صرح بانها الاصح لزيادة صحتها وكذا لو صرح في احداهما بالاصح وفي الاخرى بالصحيح فان الاولى الاخذ بالاصح

وان تجد تصحيح قولين ورد * فاختر لما شئت فكل معتمد
الا اذا كانا صحيحا واصح * اوقيل ذا يفتى به فقد رجح
او كان في المتون اوقول الامام * اوظاهر المروي اوجل العظام
قال به او كان الاستحسانا * اوزاد للاوقاف نفعا بانا
او كان ذا اوفق للزمان * اوكان ذا اوضح في البرهان
هذا اذا تعارض التصحيح * اولم يكن اصلا به تصريح
فتأخذ الذي له مرجح * مما علمته فهذا الاوضح

لما ذكرت علامات التصحيح لقول من الاقوال وان بعض الفاظ التصحيح آكد من بعض وهذا انما تظهر ثمرته عند التعارض بان كان التصحيح لقولين فصلت ذلك تفصيلا حسنا لم اسبق اليه اخذا مما مهدته قبل هذا وذلك ان قولهم اذا كان في المسئلة قولان مصححان فالمفتي بالخيار ليس على اطلاقه بل ذاك اذا لم يكن

لاحدهما مرجح قبل التصحيح اوبعده (الاول) من المرجحات ما اذا كان تصحيح احدهما بلفظ الصحيح والآخر بلفظ الاصح وتقدم الكلام فيه وان المشهور ترجيح الاصح على الصحيح (الثاني) ما اذا كان احدهما بلفظ الفتوى والآخر بغيره كما تقدم بيانه (الثالث) ما اذا كان احد القولين المصححين في المتون والآخر في غيرها لانه عند عدم التصحيح لأحد القولين يقدم ما في المتون لانها الموضوعة لنقل المذهب كما مر فكذا اذا تعارض التصحيحان ولذا قال في البحر في باب قضاء الفوائت فقد اختلف التصحيح والفتوى والعمل بما وافق المتون اولى (الرابع) ما اذا كان احدهما قول الامام الاعظم والآخر قول بعض اصحابه لانه عند عدم الترجيح لأحدهما يقدم قول الامام كما مر بيانه فكذا بعده (الخامس) ما اذا كان احدهما ظاهر الرواية فيقدم على الآخر قال في البحر من كتاب الرضاع الفتوى اذا اختلفت كان الترجيح لظاهر الرواية وفيه من باب المصرف اذا اختلف التصحيح وجب الفحص عن ظاهر الرواية والرجوع اليه (السادس) ما اذا كان احد القولين المصححين قال به جل المشايخ العظام ففي شرح البيري على الاشباه ان المقرر عن المشايخ انه متى اختلف في المسئلة فالعبرة بما قاله الاكثر انتهى وقدمنا نحوه عن الحاوي القدسي (السابع) ما اذا كان احدهما الاستحسان والآخر القياس لما قدمناه من ان الارجح الاستحسان الا في مسائل (الثامن) ما اذا كان احدهما انفع للوقف لما صرحوا به في الحاوي القدسي وغيره من انه يفتى بما هو انفع للوقف فيما اختلف العلماء فيه (التاسع) ما اذا كان احدهما اوفق لاهل الزمان فان ما كان اوفق لعرفهم اواسهل عليهم فهو اولى بالاعتماد عليه ولذا افتوا بقول الامامين في مسئلة تزكية الشهود وعدم القضاء بظاهر العدالة لتغير احوال الزمان فان الامام كان في القرن الذي شهد له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالخيرية بخلاف عصرهما فانه قد فشى فيه الكذب فلابد فيه من التزكية وكذا عدلوا عن قول ائمتنا الثلاثة في عدم جواز الاستئجار على التعليم ونحوه لتغير الزمان ووجود الضرورة الى القول بجوازه كما مر بيانه (العاشر) ما اذا كان احدهما دليله اوضح واظهر كما تقدم ان الترجيح بقوة الدليل فحيث وجد تصحيحان ورأى من كان له اهلية النظر في الدليل ان دليل احدهما اقوى فالعمل به اولى هذا كله اذا تعارض التصحيح لان كل واحد من القولين مساو للآخر في الصحة فاذا كان في احدهما زيادة قوة من جهة اخرى يكون العمل به اولى من العمل بالآخر وكذا اذا لم يصرح بتصحيح واحد من القولين فيقدم ما فيه مرجح من هذه المرجحات ككونه في المتون

اوقول الامام اوظاهر الرواية الخ

واعمل بمفهوم روايات اتى * مالم يخالف لصريح ثبتا

اعلم ان المفهوم قسمان * مفهوم موافقة وهو دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق لمسكوت بمجرد فهم اللغة اى بلا توقف على رأى واجتهاد كدلالة (لاتقل لهما اف) على تحريم الضرب * ومفهوم مخالفة وهو دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت * وهو اقسام * مفهوم الصفة كفى السائمة زكاة * ومفهوم الشرط نحو (وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن) ومفهوم الغاية نحو (حتى تنكح زوجا غيره) ومفهوم العدد نحو (ثمانين جلدة) ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بجامد كفى الغنم زكاة * واعتبار القسم الاول من القسمين متفق عليه * واختلف فى الثانى باقسامه فعند الشافعية معتبر سوى الاخير فيدل على نفى الزكاة عن العلوفة وعلى انه لانفقة لمبانة غير حامل وعلى الحل اذا نكحت غيره وعلى نفى الزائد على الثمانين * وعند الحنفية غير معتبر باقسامه فى كلام الشارع فقط وتمام تحقيقه فى كتب الاصول قال فى شرح التحرير بعد قوله غير معتبر فى كلام الشارع فقط فقد نقل الشيخ جلال الدين الخبازى فى حاشية الهداية عن شمس الائمة الكردرى ان تخصيص الشئ بالذكر لايدل على نفى الحكم عما عداه فى خطابات الشارع فاما فى متفاهم الناس وعرفهم وفى المعاملات والعقليات يدل انتهى وتداوله المتأخرون وعليه مافى خزانة الاكمل والخانية اوقال مالك على اكثر من مائة درهم كان اقرارا بالمائة ولايشكل عليه عدم لزوم شئ فى مالك على اكثر من مائة درهم ولااقل كما لايخفى على المتأمل انتهى (وفى) حج النهر المفهوم معتبر فى الروايات اتفاقا ومنه اقوال الصحابة قال وينبغى تقييده بما يدرك بالرأى لاما لم يدرك به انتهى * اى لان قول الصحابى اذا كان لايدرك بالرأى اى بالاجتهاد له حكم المرفوع فيكون من كلام الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم والمفهوم فيه غير معتبر فالمراد بالروايات ماروى فى الكتب عن المجتهدين من الصحابة وغيرهم (وفى) النهر ايضا عند سنن الوضوء مفاهيم الكتب حجة بخلاف اكثر مفاهيم النصوص انتهى وفى غاية البيان عند قوله وليس على المرأة ان تنقض ضفائرها احترز بالمرأة عن الرجل وتخصيص الشئ فى الروايات يدل على نفى ماعداه بالاتفاق بخلاف النصوص فان فيها لايدل على نفى ماعداه عندنا (وفى) غاية البيان ايضا فى باب جنايات الحج عند قوله واذا صال السبع على المحرم فقتله لاشئ عليه لما روى ان عمر رضى الله تعالى عنه قتل سبعا واهدى كبشا وقال انا ابتدأناه علل لاهدائه بابتداء نفسه

فعلم به ان المحرم اذا لم يتعدّ بقتله بل قتله دفعا لصولته لايجب عليه شئ والا لم يبق للتعليل فائدة ولا يقال تخصيص الشئ بالذكر لايدل على نفي ماعداه عندكم فكيف تستدلون بقول عمر رضي الله تعالى عنه لانا نقول ذالك في خطابات الشرع امافي الروايات والمعقولات فيدل وتعليل عمر من باب المعقولات انتهى وحاصله ان التعليل الاحكام تارة يكون بالنص الشرعي من آية اوحديث وتارة يكون بالمعقول كما هنا والعلل العقلية ليست من كلام الشارع فمفهومها معتبر ولهذا تراهم يقولون مقتضى هذه العلة جواز كذا وحرمته فيستدلون بمفهومها (فان قلت) قال في الاشباه من كتاب القضاء لايجوز الاحتجاج بالمفهوم في كلام الناس في ظاهر المذهب كالادلة واما مفهوم الرواية فحجة كما في غاية البيان من الحج انتهى فهذا مخالف لما مر من انه غير معتبر في كلام الشارع فقط (قلت) الذي عليه المتأخرون ماقدمناه (وقال) العلامة البيري في شرحه والذي في الظهيرية الاحتجاج بالمفهوم لايجوز وهو ظاهر المذهب عند علمائنا رحمهم الله تعالى وماذكره محمد في السير الكبير من جواز الاحتجاج بالمفهوم فذلك خلاف ظاهر الرواية قال في حواشي الكشف رأيت في الفوائد الظهيرية في باب مايكره في الصلاة ان الاحتجاج بالمفهوم يجوز ذكره شمس الائمة السرخسي في السير الكبير وقال بنى محمد مسائل السير على الاحتجاج بالمفهوم والى هذا مال الخصاف وبنى عليه مسائل الحيل * وفي المصفى التخصيص بالذكر لايدل على نفي ماعداه قلنا التخصيص في الروايات وفي متفاهم الناس وفي المعقولات يدل على نفي ماعداه اه من النكاح * وفي خزانة الروايات القيد في الرواية ينفي ماعداه وفي السراجية امافي متفاهم الناس من الاخبارات فان تخصيص الشئ بالذكر يدل على نفي ماعداه كذا ذكره السرخسي انتهى اقول الظاهر ان العمل على مافي السير كما اختاره الخصاف في الحيل ولم ار من خالفه والله تعالى اعلم انتهى كلام البيري * اي ان العمل على جواز الاحتجاج بالمفهوم لكن لامطلقا بل في غير كلام الشارع كما علمت مما قررناه والا فالذي رأيته في السير الكبير جواز العمل به حتى في كلام الشارع فانه ذكر في باب آنية المشركين وذبائحهم ان تزوج نساء النصارى من اهل الحرب لايحرم واستدل عليه بحديث على ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كتب الى مجوس هجر يدعوهم الى الاسلام فمن اسلم قبل منه ومن لم يسلم ضربت عليه الجزية في ان لايؤكل له ذبيحة ولاينكح منهم امرأة قال شمس الائمة السرخسي في شرحه فكأنه اي محمدا استدل بتخصيص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

(المجوس) ٤٢

المجوس بذلك على انه لابأس بنكاح نساء اهل الكتاب فانه بنى هذا الكتاب على ان المفهوم حجة ويأتي بيان ذلك في موضعه ثم قال بعد اربعة ابواب في باب ما يجب من طاعة الوالي في قول محمد لو قال منادي الامير من اراد العلف فليخرج تحت لواء فلان فهذا بمنزلة النهي اي نهيهم عن ان يفارقوا صاحب اللواء بعد خروجهم معه وقد بينا انه بنى هذا الكتاب على ان المفهوم حجة وظاهر المذهب عندنا ان المفهوم ليس بحجة مفهوم الصفة ومفهوم الشرط في ذلك سواء ولكنه اعتبر المقصود الذي يفهمه اكثر الناس في هذا الموضع لان الغزاة في الغالب لايقفون على حقائق العلوم وان اميرهم بهذا اللفظ انما نهى الناس عن الخروج الا تحت لواء فلان فجعل النهي المعلوم بدلالة كلامه كالمنصوص عليه انتهى ومقتضاه ان ظاهر المذهب ان المفهوم ليس بحجة حتى في كلام الناس لان ماذكره في هذا الباب من كلام الامير فهو من كلام الناس لامن كلام الشارع وهذا موافق لما مر عن الاشباه والظاهر ان القول بكونه حجة في كلامهم قول المتأخرين كما يعلم من عبارة شرح التحرير السابقة ولعل مستندهم في ذلك مانقلناه آنفا عن السير الكبير فانه من كتب ظاهر الرواية الستة بل هو آخرها تصنيفا فالعمل عليه كما قدمناه في النظم (والحاصل) ان العمل الآن على اعتبار المفهوم في غير كلام الشارع لان التنصيص على الشئ في كلامه لايلزم منه ان يكون فائدته النفي عما عداه لان كلامه معدن البلاغة فقد يكون مراده غير ذلك كما في قوله تعالى (وربائبكم اللاتي في حجوركم) فان فائدة التقييد بالحجور كون ذلك هو الغالب في الربائب واما كلام الناس فهو خال عن هذه المزية فيستدل بكلامهم على المفهوم لانه المتعارف بينهم وقد صرح في شرح السير الكبير بان الثابت بالعرف كالثابت بالنص وهو قريب من قول الفقهاء المعروف كالمشروط وحينئذ فماثبت بالعرف فكأن قائله نص عليه فيعمل به وكذا يقال في مفهوم الروايات فان العلماء جرت عادتهم في كتبهم على انهم يذكرون القيود والشروط ونحوها تنبيها على اخراج ماليس فيه ذلك القيد ونحوه وان حكمه مخالف لحكم المنطوق وهذا مما شاع وذاع بينهم بلانكير ولذا لم ير من صرح بخلافه نعم ذلك اغلبي كما عزاه القهستاني في شرح النقاية الى حدود النهاية ومن غير الغالب قول الهداية وسنن الطهارة غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء اذا استيقظ المتوضئ من نومه فان التقييد بالاستيقاظ اتفاقي وقع تبركا بلفظ الحديث فان السنة تشمل المستيقظ وغيره عند الاكثرين وقيل انه احترازي لاخراج غير المستيقظ واليه مال شمس الائمة الكردري (وقولي) مالم يخالف لصريح ثبتا اي ان

المفهوم حجة على ماقررناه اذا لم يخالف صريحا فان الصريح مقدم على المفهوم كما صرح به الطرسوسي وغيره وذكره الاصوليون في ترجيح الادلة فان القائلين باعتبار المفهوم في الادلة الشرعية انما يعتبرونه اذا لم يأت صريح بخلافه فيقدم الصريح ويلغى المفهوم والله تعالى اعلم

والعرف في الشرع له اعتبار ٭ لذا عليه الحكم قد يدار

قال في المستصفى العرف والعادة مااستقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول انتهى وفي شرح التحرير العادة هي الامر المتكرر من غير علاقة عقلية انتهى (وفي) الاشباه والنظائر السادسة العادة محكمة واصلها قوله صلى الله تعالى عليه وسلم (مارآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن) واعلم ان اعتبار العادة والعرف رجع اليه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك اصلا فقالوا تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة ثم ذكر في الاشباه انما العادة انما تعتبر اذا اطردت اوغلبت ولذا قالوا في البيع اوباع بدراهم اودنانير في بلد اختلف فيها النقود مع الاختلاف في المالية والرواج انصرف البيع الى الاغلب قال في الهداية لانه هو المتعارف فينصرف المطلق اليه اه وفي شرح البيرى عن المبسوط الثابت بالعرف كالثابت بالنص اه (ثم اعلم) ان كثيرا من الاحكام التي نص عليها المجتهد صاحب المذهب بناء على ما كان في عرفه وزمانه قد تغيرت بتغير الازمان بسبب فساد اهل الزمان اوعموم الضرورة كما قدمناه من افتاء المتأخرين بجواز الاستئجار على تعليم القرآن وعدم الاكتفاء بظاهر العدالة مع ان ذلك مخالف لما نص عليه ابو حنيفة ومن ذلك تحقق الاكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الامام بناء على ما كان في عصره ان غير السلطان لا يمكنه الاكراه ثم كثر الفساد فصار يتحقق الاكراه من غيره فقال محمد باعتباره وافتى به المتأخرون ٭ ومن ذلك تضمين الساعي مع مخالفته لقاعدة المذهب من ان الضمان على المباشر دون المتسبب ولكن افتوا بضمانه زجرا لفساد الزمان بل افتوا بقتله زمن الفترة ٭ ومنه تضمين الاجير المشترك ٭ وقولهم ان الوصي ليس له المضاربة بمال اليتيم في زماننا ٭ وافتاؤهم بتضمين الغاصب عقار اليتيم والوقف ٭ وعدم اجارته اكثر من سنة في الدور واكثر من ثلاث سنين في الاراضي مع مخالفته لأصل المذهب من عدم الضمان وعدم التقدير بمدة ٭ ومنهم القاضي ان يقضي بعلمه وافتاؤهم بمنع الزوج من السفر بزوجته وان اوفاها المعجل لفساد الزمان ٭ وعدم سماع قوله انه استثنى بعد الحلف بطلاقها الابينة مع انه خلاف ظاهر الرواية وعللوه بفساد الزمان ٭ وعدم تصديقها

(بعد)

بعد الدخول بها بانها لم تقبض مااشترط لها تعجيله من المهر مع انها منكرة للقبض وقاعدة المذهب ان القول للمنكر لكنها فى العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه * وكذا قالوا فى قوله كل حل على حرام يقع به الطلاق للعرف قال مشايخ بلخ وقول محمد لا يقع الا بالنية اجاب به على عرف ديارهم اما فى عرف بلادنا فيريدون به تحريم المنكوحة فيحمل عليه نقله العلامة قاسم ونقل عن مختارات النوازل ان عليه الفتوى لغلبة الاستعمال بالعرف ثم قال قلت ومن الالفاظ المستعملة فى هذا فى مصرنا الطلاق يلزمنى والحرام يلزمنى وعلى الطلاق وعلى الحرام اه * وكذا مسئلة دعوى الاب عدم تمليكه البنت الجهاز فقد بنوها على العرف مع ان القاعدة ان القول للمالك فى التمليك وعدمه * وكذا جعل القول للمرأة فى مؤخر صداقها مع ان القول للمنكر * وكذا قولهم المختار فى زماننا قولهما فى المزارعة والمعاملة والوقف لمكان الضرورة والبلوى * وقول محمد بسقوط الشفعة اذا اخر طلب التملك شهرا دفعا للضرر عن المشترى * ورواية الحسن بان الحرة العاقلة البالغة لو زوجت نفسها من غير كفؤ لا يصح * وافتاؤهم بالعفو عن طين الشارع للضرورة * وبيع الوفاء والاستصناع والشرب من السقا بلا بيان مقدار مايشرب * ودخول الحمام بلا بيان مدة المكث ومقدار مايصب من الماء * واستقراض العجين والخبز بلا وزن وغير ذلك مما بنى على العرف وقد ذكر من ذلك فى الاشباه مسائل كثيرة (فهذه) كلها قد تغيرت احكامها لتغير الزمان اما للضرورة واما للعرف واما لقرائن الاحوال وكل ذلك غير خارج عن المذهب لان صاحب المذهب لو كان فى هذا الزمان لقال بها ولو حدث هذا التغير فى زمانه لم ينص على خلافها وهذا الذى جرأ المجتهدين فى المذهب واهل النظر الصحيح من المتأخرين على مخالفة المنصوص عليه من صاحب المذهب فى كتب ظاهر الرواية بناء على ما كان فى زمنه كما مر تصريحهم به فى مسئلة كل حل على حرام من ان محمدا بنى ماقاله على عرف زمانه وكذا ماقدمناه فى الاستئجار على التعليم (فان قلت) العرف يتغير مرة بعد مرة فلو حدث عرف آخر لم يقع فى الزمان السابق فهل يسوغ للمفتى مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث (قلت) نعم فان المتأخرين الذين خالفوا المنصوص فى المسائل المارة لم يخالفوه الا لحدوث عرف بعد زمن الامام فللمفتى اتباع عرفه الحادث فى الالفاظ العرفية وكذا فى الاحكام التى بناها المجتهد على ما كان فى عرف زمنه وتغير عرفه الى عرف آخر اقتداء بهم لكن بعد ان يكون المفتى ممن له رأى ونظر صحيح ومعرفة بقواعد الشرع حتى يميز بين العرف الذى يجوز بناء الاحكام عليه وبين غيره فان المتقدمين شرطوا

فى المفتى الاجتهاد وهذا مفقود فى زماننا فلا اقل من ان يشترط فيه معرفة المسائل
بشروطها وقيودها التى كثيرا ما يسقطونها ولا يصرحون بها اعتمادا على فهم المتفقه
وكذا لابد له من معرفة عرف زمانه واحوال اهله والتخرج فى ذلك على استاذ
ماهر ولذا قال فى آخر منية المفتى لو ان الرجل حفظ جميع كتب اصحابنا لابد
ان يتلمذ للفتوى حتى يهتدى اليه لان كثيرا من المسائل يجاب عنه على عادات
اهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة انتهى * وفى القنية ليس للمفتى ولا للقاضى
ان يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف انتهى ونقله منها فى خزانة الروايات
وهذا صريح فيما قلنا من ان المفتى لا يفتى بخلاف عرف اهل زمانه • ويقرب منه
مانقله فى الاشباه عن البزازية من ان المفتى يفتى بما يقع عنده من المصلحة وكتبت
فى رد المحتار فى باب القسامة فيما لوادعى الولى على رجل من غير اهل المحلة وشهد
اثنان منهم عليه لم تقبل عنده وقالا تقبل الخ نقل السيد الحموى عن العلامة المقدسى
انه قال توقفت عن الفتوى بقول الامام ومنعت من اشاعته لما يترتب عليه من الضرر
العام فان من عرفه من المتمردين يتجاسر على قتل النفس فى المحلات الخالية من غير
اهلها معتمدا على عدم قبول شهادتهم عليه حتى قلت ينبغى الفتوى على قولهما
لاسيما والاحكام تختلف باختلاف الايام انتهى وقال فى فتح القدير فى باب مايوجب
القضاء والكفارة من كتاب الصوم عند قول الهداية ولو اكل لحم بين اسنانه
لم يفطر وان كان كثيرا يفطر وقال زفر يفطر فى الوجهين انتهى مانصه *
والتحقيق ان المفتى فى الوقايع لابد له من ضرب اجتهاد ومعرفة باحوال الناس
وقد عرف ان الكفارة تفتقر الى كمال الجناية فينظر الى صاحب الواقعة ان كان ممن
يعاف طبعه ذلك اخذ بقول ابى يوسف وان كان ممن لا اثر لذلك عنده اخذ
بقول زفر انتهى (وفى) تصحيح العلامة قاسم * فان قلت قد يحكون اقوالا
من غير ترجيح وقد يختلفون فى التصحيح قلت يعمل بمثل ما عملوا من اعتبار تغير العرف
واحوال الناس وما هو الارفق بالناس وما ظهر عليه التعامل وما قوى وجهه
ولا يخلو الوجود من تمييز هذا حقيقة لا ظنا بنفسه ويرجع من لم يميز الى من يميز
لبراءة ذمته انتهى (فهذا) كله صريح فيما قلنا من العمل بالعرف مالم يخالف الشريعة
كالمكس والربا ونحو ذلك فلا بد للمفتى والقاضى بل والمجتهد من معرفة
احوال الناس وقد قالوا ومن جهل باهل زمانه فهو جاهل وقدمنا انهم قالوا
يفتى بقول ابى يوسف فيما يتعلق بالقضاء لكونه جرب الوقايع وعرف احوال الناس
* وفى البحر عن مناقب الامام محمد للكردرى كان محمد يذهب الى الصباغين

ويسأل عن معاملتهم وما يديرونها فيما بينهم انتهى وقالوا اذا زرع صاحب الارض ارضه ماهو ادنى مع قدرته على الأعلى وجب عليه خراج الأعلى قالوا وهذا يعلم ولايفتى به كيلا يتجرى الظلمة على اخذ اموال الناس * قال فى العناية ورد بانه كيف يجوز الكتمان ولو اخذوا كان فى موضعه لكونه واجبا * واجيب بانا لو افتينا بذلك لادعى كل ظالم فى ارض ليس شأنها ذلك انها قبل هذا كانت تزرع الزعفران مثلا فيأخذ خراج ذلك وهو ظلم وعدوان انتهى * وكذا قال فى فتح القدير قالوا لايفتى بهذا لما فيه من تسلط الظلمة على اموال المسلمين اذ يدعى كل ظالم ان الارض تصلح لزراعة الزعفران ونحوه وعلاجه صعب انتهى (فقد) ظهر لك ان جمود المفتى اوالقاضى على ظاهر المنقول مع ترك العرف والقرائن الواضحة والجهل باحوال الناس يلزم منه تضييع حقوق كثيرة وظلم خلق كثيرين (ثم اعلم) ان العرف قسمان عام وخاص فالعام يثبت به الحكم العام ويصلح مخصصا للقياس والاثر بخلاف الخاص فانه يثبت به الحكم الخاص مالم يخالف القياس اوالاثر فانه لايصلح مخصصا (قال) فى الذخيرة فى الفصل الثامن من الاجارات فى مسئلة مالو دفع الى حائك غزلا لينسجه بالثلث ومشايخ بلخ كنصير بن يحيي ومحمد بن سلمة وغيرهما كانوا يجيزون هذه الاجارة فى الثياب لتعامل اهل بلدهم فى الثياب والتعامل حجة يترك به القياس ويخص به الاثر وتجويز هذه الاجارة فى الثياب للتعامل بمعنى تخصيص النص الذى ورد فى قفيز الطحان لان النص ورد فى قفيز الطحان لافى الحائك الا ان الحائك نظيره فيكون واردا فيه دلالة فمتى تركنا العمل بدلالة هذا النص فى الحائك وعملنا بالنص فى قفيز الطحان كان تخصيصا لاتركا اصلا وتخصيص النص بالتعامل جائز الاترى انا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بيع ماليس عنده وانه منهى عنه وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منا للنص الذى ورد فى النهى عن بيع ماليس عند الانسان لاترك للنص اصلا لانا عملنا بالنص فى غير الاستصناع قالوا وهذا بخلاف مالو تعامل اهل بلدة قفيز الطحان فانه لايجوز ولاتكون معاملتهم معتبرة لانا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص اصلا وبالتعامل لايجوز ترك النص اصلا وانما يجوز تخصيصه ولكن مشايخنا لم يجوزوا هذا التخصيص لان ذلك تعامل اهل بلدة واحدة وتعامل اهل بلدة واحدة لايخص الاثر لان تعامل اهل بلدة ان اقتضى ان يجوز التخصيص فترك التعامل من اهل بلدة اخرى يمنع التخصيص فلا يثبت التخصيص بالشك بخلاف التعامل فى الاستصناع فانه وجد فى البلاد

كلها انتهى كلام الذخيرة (والحاصل) ان العرف العام لايعتبر اذا لزم منه ترك المنصوص وانما يعتبر اذا لزم منه تخصيص النص والعرف الخاص لايعتبر في الموضعين وانما يعتبر في حق اهله فقط اذا لم يلزم منه ترك النص ولا تخصيصه وان خالف ظاهر الرواية وذلك كما في الالفاظ المتعارفة في الايمان والعادة الجارية في العقود من بيع واجارة ونحوها فتجري تلك الالفاظ والعقود في كل بلدة على عادة اهلها ويراد منها ذلك المعتاد بينهم ويعاملون دون غيرهم بما يقتضيه ذلك من صحة وفساد وتحريم وتحليل وغير ذلك وان صرح الفقهاء بان مقتضاه خلاف مااقتضاه العرف لان المتكلم انما يتكلم على عرفه وعادته ويقصد ذلك بكلامه دون ماارادہ الفقهاء وانما يعامل كل احد بما اراده والالفاظ العرفية حقائق اصطلاحية يصير بها المعنى الاصلي كالمجاز اللغوي قال في جامع الفصولين مطلق الكلام فيما بين الناس ينصرف الى المتعارف انتهى * وفي فتاوى العلامة قاسم التحقيق ان لفظ الواقف والموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشارع اولا انتهى (ثم اعلم اني لم ارمن تكلم على هذه المسئلة بما يشفي العليل * وكشفها يحتاج الى زيادة تطويل * لان الكلام عليها يطول * لاحتياجه الى ذكر فروع واصول * واجوبة عما عسى يقال * وتوضيح مابني على هذا المقال * فاقتصرت هناك على ماذكرته * ثم اظهرت بعض مااضمرته * في رسالة جعلتها شرحا لهذا البيت * وضمنتها بعض ماعنيت * وسميتها نشر العرف * في بناء بعض الاحكام على العرف * فمن رام الزيادة على ذلك * فليرجع الى ماهنالك

ولا يجوز بالضعيف العمل * ولا به يجاب من جا يسأل
الا لعامل له ضروره * او من له معرفة مشهوره
لكنما القاضي به لايقضي * وان قضى فحكمه لا يمضي
لاسيما قضاتنا اذ قيدوا * براجح المذهب حين قلدوا
وتم مانظمته في سلك * والحمد لله ختام مسك

قدمنا اول الشرح عن العلامة قاسم ان الحكم والفتيا بما هو مرجوح خلاف الاجماع * وان المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم والترجيح بغير مرجح في المتقابلات ممنوع * وان من يكتفي بان يكون فتواه او عمله موافقا لقول اووجه في المسئلة ويعمل بماشاء من الاقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح فقد جهل وخرق الاجماع انتهى * وقدمنا هناك نحوه عن فتاوى العلامة ابن حجر * لكن فيها ايضا قال

الامام السبكي في الوقف من فتاويه يجوز تقليد الوجه الضعيف في نفس الامر بالنسبة للعمل في حق نفسه لا في الفتوى والحكم فقد نقل ابن الصلاح الاجماع على انه لا يجوز انتهى * وقال العلامة الشرنبلالي في رسالته العقد الفريد في جواز التقليد مقتضى مذهب الشافعي كما قاله السبكي منع العمل بالقول المرجوح في القضاء والافتاء دون العمل لنفسه ومذهب الحنفية المنع عن المرجوح حتى لنفسه لكون المرجوح صار منسوخا انتهى (قلت) التعليل بانه صار منسوخا انما يظهر فيما لو كان في المسئلة قولان رجع المجتهد عن احدهما او علم تأخر احدهما عن الآخر والا فلا كما لو كان في المسئلة قول لابي يوسف وقول لمحمد فانه لا يظهر فيه النسخ لكن مراده انه اذا صحح احدهما صار الآخر بمنزلة المنسوخ وهو معنى ما مر من قول العلامة قاسم ان المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة العدم (ثم) ان ما ذكره السبكي من جواز العمل بالمرجوح في حق نفسه عند الشافعي مخالف لما مر عن العلامة قاسم وقدمنا مثله اول الشرح عن فتاوى ابن حجر من نقل الاجماع على عدم الافتاء والعمل بما شاء من الاقوال، الا ان يقال المراد بالعمل الحكم والقضاء وهو بعيد والاظهر في الجواب اخذا من التعبير بالتشهي ان يقال ان الاجماع على منع اطلاق التخيير اى بان يختار ويتشهى مهما اراد من الاقوال في اى وقت اراد اما لو عمل بالضعيف في بعض الاوقات لضرورة اقتضت ذلك فلا يمنع منه وعليه يحمل ما تقدم عن الشرنبلالي من ان مذهب الحنفية المنع بدليل انهم اجازوا للمسافر والضيف الذى خاف الريبة ان يأخذ بقول ابي يوسف بعدم وجوب الغسل على المحتلم الذى امسك ذكره عند ما احس بالاحتلام الى ان فترت شهوته ثم ارسله مع ان قوله هذا خلاف الراجح في المذهب لكن اجازوا الاخذ به للضرورة (وينبغى) ان يكون من هذا القبيل ما ذكره الامام المرغيناني صاحب الهداية في كتابه مختارات النوازل وهو كتاب مشهور ينقل عنه شراح الهداية وغيرهم حيث قال في فصل النجاسة والدم اذا خرج من القروح قليلا قليلا غير سائل فذاك ليس بمانع وان كثر وقيل لو كان بحال لو تركه لسال يمنع انتهى ثم اعاد المسألة في نواقض الوضوء فقال ولو خرج منه شئ قليل ومسحه بخرقة حتى لو ترك يسيل لا ينقض وقيل الخ وقد راجعت نسخة اخرى فرأيت العبارة فيها كذلك ولا يخفى ان المشهور في عامة كتب المذهب هو القول الثاني المعبر عنه بقيل واما ما اختاره من القول الاول فلم ار من سبقه اليه ولا من تابعه عليه بعد المراجعة الكثيرة فهو قول شاذ ولكن صاحب الهداية امام جليل من اعظم مشايخ المذهب من طبقة اصحاب التخريج والتصحيح كما مر

فيجوز للمعذور تقليده في هذا القول عند الضرورة فان فيه توسعة عظيمة لاهل
الاعذار كما بينته في رسالتي المسماة الاحكام المخصصة بكي الحمصة وقد كنت
ابتليت مدة بكي الحمصة ولم اجد ما تصح به صلاتي على مذهبنا بلا مشقة الا على هذا
القول لان الخارج منه وان كان قليلا لكنه لو ترك يسيل وهو نجس
وناقض للطهارة على القول المشهور خلافا لما قاله بعضهم كما قد بينته في الرسالة
المذكورة ولا يصير به صاحب عذر لانه يمكن دفع العذر بالغسل والربط
بنحو جلدة مانعة للسيلان عند كل صلاة كما كنت افعله ولكن فيه مشقة وحرج
عظيم فاضطررت الى تقليد هذا القول ثم لما عافاني الله تعالى منه اعدت صلاة
تلك المدة ولله تعالى الحمد . وقد ذكر صاحب البحر في الحيض في بحث ألوان
الدماء اقوالا ضعيفة ثم قال وفي المعراج عن فخر الائمة لو افتى مفت بشيء من هذه
الاقوال في مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا انتهى . وبه علم ان المضطر
له العمل بذلك لنفسه كما قلنا وان المفتي له الافتاء به للمضطر فما مر من انه ليس له
العمل بالضعيف ولا الافتاء به محمول على غير موضع الضرورة كما علمته
من مجموع ما قررناه والله تعالى اعلم * وينبغي ان يلحق بالضرورة ايضا ما قدمناه
من انه لا يفتى بكفر مسلم في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة فقد عدلوا عن الافتاء
بالصحيح لان الكفر شيء عظيم وفي شرح الاشباه للبيري هل يجوز للانسان العمل بالضعيف
من الرواية في حق نفسه نعم اذا كان له رأي اما اذا كان عاميا فلم اره لكن مقتضى تقييده بذي
الرأي انه لا يجوز للعامي ذلك قال في خزانة الروايات العالم الذي يعرف معنى النصوص
والاخبار وهو من اهل الدراية يجوز له ان يعمل عليها وان كان مخالفا لمذهبه انتهى وتقييده
بذي الرأي اي المجتهد في المذهب مخرج للعامي كما قال فانه يلزمه اتباع ما صححوا لكن
في غير موضع الضرورة كما علمته آنفا (فان قلت) هذا مخالف لما قدمته سابقا من ان المفتي
المجتهد ليس له العدول عما اتفق عليه ابو حنيفة واصحابه فليس له الافتاء به وان كان مجتهدا
متقنا لانهم عرفوا الادلة وميزوا بين ما صح وثبت وبين غيره ولا يبلغ اجتهاده اجتهادهم
كما قدمناه عن الخانية وغيرها (قلت) ذاك في حق من يفتي غيره ولعل وجهه انه
لما علم ان اجتهادهم اقوى ليس له ان يبني مسائل العامة على اجتهاده الاضعف ولأن السائل
انما جاء يستفتيه عن مذهب الامام الذي قلده ذلك المفتي فعليه ان يفتي بالمذهب الذي
جاء المستفتي يستفتيه عنه . ولذا ذكر العلامة قاسم في فتاويه انه سئل عن واقف شرط
لنفسه التغيير والتبديل فصير الوقف لزوجته فاجاب اني لم اقف على اعتبار هذا في شيء
من كتب علمائنا وليس للمفتي الا نقل ما صح عند اهل مذهبه الذين يفتي بقولهم ولأن المستفتي

(انما)

انما يسأل عما ذهب اليه ائمة ذلك المذهب لاعما يجلي للمفتى انتهى * وكذا نقلوا عن القفال من ائمة الشافعية انه كان اذا جاء احد يستفتيه عن بيع الصبرة يقول له تسألني عن مذهبي او عن مذهب الشافعي وكذا نقلوا عنه انه كان احيانا يقول لو اجتهدت فادى اجتهادي الى مذهب ابي حنيفة فاقول مذهب الشافعي كذا ولكني اقول بمذهب ابي حنيفة لانه جاء ليعلم ويستفتي عن مذهب الشافعي فلابد ان اعرفه باني افتي بغيره انتهى * واما في حق العمل به لنفسه فالظاهر جوازه له ويدل عليه قول خزانة الروايات يجوز له ان يعمل عليها وان كان مخالفا لمذهبه اي لان المجتهد يلزمه اتباع ما ادى اليه اجتهاده ولذا ترى المحقق ابن الهمام اختار مسائل خارجة عن المذهب ومرة رجح في مسئلة قول الامام مالك وقال هذا الذي ادين به وقدمنا عن التحرير ان المجتهد في بعض المسائل على القول بتجزي الاجتهاد وهو الحق يلزمه التقليد فيما لا يقدر عليه اي فيما لا يقدر على الاجتهاد فيه لا في غيره * وقولي لكنما القاضي به لا يقضي الخ اي لا يقضي بالضعيف من مذهبه وكذا بمذهب الغير (قال) العلامة قاسم وقال ابو العباس احمد بن ادريس هل يجب على الحاكم ان لا يحكم الا بالراجح عنده كما يجب على المفتي ان لا يفتي الا بالراجح عنده اوله ان يحكم باحد القولين وان لم يكن راجحا عنده جوابه ان الحاكم ان كان مجتهدا فلا يجوز له ان يحكم ويفتي الا بالراجح عنده وان كان مقلدا جاز له ان يفتي بالمشهور في مذهبه وان يحكم به وان لم يكن راجحا عنده مقلدا في رجحان المحكوم به امامه الذي يقلده كما يقلده في الفتوى واما اتباع الهوى في الحكم والفتيا فحرام اجماعا واما الحكم والفتيا بما هو مرجوح فخلاف الاجماع انتهى * وذكر في البحر لو قضى في المجتهد فيه مخالفا لرأيه ناسيا لمذهبه نفذ عند ابي حنيفة وفي العامد روايتان وعندهما لا ينفذ في الوجهين واختلف الترجيح ففي الخانية اظهر الروايتين عن ابي حنيفة نفاذ قضائه وعليه الفتوى وهكذا في الفتاوى الصغرى * وفي المعراج معزيا الى المحيط الفتوى على قولهما وهكذا في الهداية * وفي فتح القدير فقد اختلف في الفتوى والوجه في هذا الزمان ان يفتى بقولهما لان التارك لمذهبه عمدا لا يفعله الا لهوى باطل لا لقصد جميل واما الناسي فلأن المقلد ماقلده الا ليحكم بمذهبه لا بمذهب غيره هذا كله في القاضي المجتهد فاما المقلد فانما ولاه ليحكم بمذهب ابي حنيفة فلا يملك المخالفة فيكون معزولا بالنسبة الى هذا الحكم انتهى ما في الفتح انتهى كلام البحر * ثم ذكر انه اختلفت عبارات المشايخ في القاضي المقلد والذي حط عليه كلامه انه اذا قضى بمذهب غيره او برواية ضعيفة او بقول ضعيف نفذ واقوى ما تمسك به ما في البزازية عن شرح الطحاوي اذا لم يكن القاضي مجتهدا وقضى بالفتوى

ثم تبين انه على خلاف مذهبه نفذ وليس لغيره نقضه وله ان ينقضه كذا عن محمد وقال الثانى ليس له ان ينقضه ايضا انتهى * لكن الذى فى القنية عن المحيط وغيره ان اختلاف الروايات فى قاض مجتهد اذا قضى على خلاف رأيه والقاضى المقلد اذا قضى على خلاف مذهبه لا ينفذ انتهى * وبه جزم المحقق فى فتح القدير وتلميذه العلامة قاسم فى تصحيحه (قال) فى النهر وما فى الفتح يجب ان يعول عليه فى المذهب وما فى البزازية محمول على رواية عنهما فصار الاصح ان هذا منزل منزلة الناسى لمذهبه وقد مر عنهما فى المجتهد انه لا ينفذ فالمقلد اولى انتهى * وقال فى الدر المختار قلت ولا سيما فى زماننا فان السلطان ينص فى منشوره على نهيه عن القضاء بالاقوال الضعيفة فكيف بخلاف مذهبه فيكون معزولا بالنسبة لغير المعتمد من مذهبه فلا ينفذ قضاؤه فيه وينقض كما بسط فى قضاء الفتح والبحر والنهر وغيرها انتهى (قلت) وقد علمت ايضا ان القول المرجوح بمنزلة العدم مع الراجح فليس له الحكم به وان لم ينص له السلطان على الحكم بالراجح وفى فتاوى العلامة قاسم وليس للقاضى المقلد ان يحكم بالضعيف لانه ليس من اهل الترجيح فلا يعدل عن الصحيح الا لقصد غير جميل ولو حكم لا ينفذ لان قضائه قضاء بغير الحق لان الحق هو الصحيح * وما نقل من ان القول الضعيف يتقوى بالقضاء المراد به قضاء المجتهد كما بين فى موضعه مما لا يحتمله هذا الجواب انتهى * وما ذكره من هذا المراد صرح به شيخه المحقق فى فتح القدير * وهذا آخر ما اردنا ايراده من التقرير . والتوضيح والتحرير * بعون الله تعالى العليم الخبير . اسأله سبحانه ان يجعل ذلك خالصا لوجهه الكريم * موجبا للفوز لديه يوم الموقف العظيم * وان يغفر عاجزيته واقترفته من خطأ واوزار * فانه العزيز الغفار * والحمد لله تعالى اولا وآخرا وظاهرا وباطنا والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والحمد لله رب العالمين نجز ذلك بقلم جامعه الفقير محمد عابدين غفر الله تعالى له ولوالديه ومشايخه وذريته والمسلمين آمين

وذلك فى شهر ربيع الثانى سنة ثلاث واربعين ومأتين والف

الرسالة الثالثة

الفوائد المخصصة باحكام كى الحمصة للعلامة المرحوم
خاتمة المحققين السيد محمد عابدين
عليه رحمة ارحم الراحمين
آمين

الرسالة الثالثة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين* وعلى التابعين والائمة المجتهدين * ومقلديهم باحسان الى يوم الدين * (امابعد) فيقول فقير رحمة ربه * واسير وصمة ذنبه * محمدامين * الشهير بابن عابدين * غفرالله تعالى ذنوبه * وملأ من زلال العفو ذنوبه * آمين * هذه رسالة (سميتها) الفوائد المخصصة * باحكام كى الحمصة * الذى اخترعه بعض حذاق الاطباء فانه مما اشتهرت قضيته * وعمت بليته * وقد رأيت فيها رسالتين الاولى لعمدة المحققين فقيه النفس ابى الاخلاص الشيخ حسن الشرنبلالى الوفائى رحمه الله تعالى وشكر سعيه والثانية لحضرة الاستاذ من جمع بين علمى الظاهر والباطن مرشد الطالبين ومربى السالكين سيدى عبد الغنى النابلسى قدس الله تعالى سره واعاد علينا من بركاته آمين فاردت ان اذكر حاصل مافى هاتين الرسالتين مع التنبيه على ماتقربه العين ضاما الى ذلك بعض النقول عن علماء المذهب مما يتضح به حكم المسألة مستعينا بالله تعالى مستمدا من مدد هذين الامامين الجليلين ولاحول ولاقوة الابالله العلى العظيم (قال) الامام الجليل فخر الدين الشهير بقاضى خان فى شرحه على الجامع الصغير المنسوب الى الامام المجتهد محرر المذهب النعمانى الامام محمد بن الحسن الشيبانى نفطة قشرت فسال منها ماء اودم اوقيح اوصديد ان سال عن رأس الجرح نقض الوضوء وان لم يسل لم ينقض والسيلان ان ينحدر عن رأس الجرح وان علا على رأس الجرح وانتفخ ولم ينحدر لم يكن سائلا وعن محمد رحمه الله تعالى اذا انتفخ على رأس الجرح وصار اكثر من رأس الجرح انتقض الوضوء والصحيح ماقلنا لان الحدث اسم للخارج النجس والخروج انما يتحقق بالسيلان لان البدن موضع الدماء السيالة فاذا انشقت الجلدة كانت بادية لاسائلة بخلاف البول اذا ظهر على رأس الاحليل حيث ينقض الوضوء لان ذلك ليس بموضع البول فاذا ظهر على رأس الاحليل اعتبر خروجا وان خرج منه دم فمسحه بخرقة اواصبع اوالقى عليه ترابا اورمادا ثم انقطع ينظر الى غالب ظنه ان كان بحال لوترك يسيل نقض والافلا * والماء والقيح والصديد بمنزلة الدم * وقال الحسن بن زياد الماء بمنزلة العرق والدمع لايكون نجسا وخروجه لايوجب انتقاض الطهارة والصحيح ماقلنا لانه دم رقيق لم يستتم نضجه فيصير اونه كلون الماء واذا كان دما كان نجسا ناقضا للوضوء

(ثم)

﴿ ثم القيء القليل والدم اذا لم يكن سائلا حتى لايكون ناقضا للطهارة اذا اصاب الثوب لايمنع جواز الصلاة وان فحش هكذا ذكر الكرخي رحمه الله تعالى مفسرا ان ماينقض خروجه الطهارة يكون نجسا في نفسه ومالاينقض خروجه الطهارة لايكون نجسا وذكر عاصم رحمه الله تعالى في مختصره ان على قول محمد رحمه الله تعالى يكون نجسا حتى لواخذها بقطنة والقاها في الماء القليل يفسد الماء عنده وكذا لوكان على بدنه نجاسة قدر الدرهم واصابه شيء مما ذكرنا على قول محمد يضم هذا الى الدرهم فيمنع جواز الصلاة وعلى قول ابي يوسف رحمه الله تعالى لايضم . وجه قول محمد رحمه الله تعالى انه دم وان قل فيكون نجسا ولابي يوسف ان النجس هوالدم المسفوح فما لايكون سائلا لايكون نجسا كدم البعوض والبرغوث والدم الذي يبقى في العروق بعد الذبح انتهى كلام قاضي خان عليه الرحمة والرضوان (وقال) الامام المرغيناني صاحب الهداية في كتابه المسمى بالتجنيس والمزيد صاحب الجرح السائل اذا منع الجرح عن السيلان بعلاج يخرج من ان يكون صاحب جرح سائل فرق بين هذا وبين الحائض فانها اذا حبست الدم عن الدرور لاتخرج من ان تكون حائضا والفرق ان القياس ان تخرج من ان تكون حائضا لانعدام الحيض حقيقة كما يخرج هو من ان يكون صاحب الجرح السائل الا ان الشرع اعتبر دم الحيض كالخارج حيث جعلها حائضا مع الامر بالحبس ولم يعتبر في حق صاحب الجرح السائل * فعلى هذا المفتصد لايكون صاحب الجرح السائل . قال رضي الله تعالى عنه وهكذا سمعت الشيخ الامام الاجل نجم الدين عمر بن محمد النسفي رحمة الله تعالى عليه يقول في المفتصد وهو مذكور في المنتقى انتهى * قلت وبالله تعالى التوفيق لارب غيره قد استفيد مما نقلناه فوائد ﴿ الفائدة الاولى ﴾ ان المعتبر في النقض بالخارج من غير السبيلين انما هو السيلان وفسروا السيلان بان ينحدر عن رأس الجرح ويصل الى موضع يلحقه حكم التطهير . وفائدة ذكر الحكم دفع ورود داخل العين وباطن الجرح اذا سال فيهما الدم فان حقيقة التطهير فيهما ممكنة وانما الساقط حكمه والمراد بحكم التطهير وجوبه في الوضوء والغسل كما فصح به صدر الشريعة وغيره . وخالفه في البحر الرائق شرح كنز الدقائق فقال مرادهم ان يتجاوز الى موضع تجب طهارته اوتندب من بدن وثوب ومكان فجعل الحكم اعم من الواجب والمندوب . واستدل بما في المعراج وغيره لونزل الدم الى قصبة الانف نقض ولاشك ان المبالغة التي هي ايصال الماء الى مااشتد منه انما هي

سنة * وبما فى البدائع اذا نزل الدم الى صماخ الاذن يكون حدثا وفى الصحاح صماخ الاذن خرقها وليس ذلك الالكونه يندب تطهيره فى الغسل ونحوه * وقدصرح بالندب فى فتح القدير فقال لوخرج من جرح فى العين دم فسال الى الجانب الآخر منها لاينقض لانه لايلحقه حكم هووجوب التطهيراو ندبه بخلاف مالونزل من الرأس الى مالان من الانف لانه يجب غسله فى الجنابة ومن النجاسة فينقض انتهى * قال فى البحر وقول بعضهم المراد ان يصل الى موضع تجب طهارته محمول على ان المراد بالوجوب الثبوت وقول الحدادى اذا نزل الدم الى قصبة الانف لاينقض محمول على انه لم يصل الى مايسن ايصال الماء اليه فى الاستنشاق فهو فى حكم الباطن حينئذ توفيقا بين العبارتين وقول من قال اذا نزل الدم الى مالان من الانف نقض لايقتضى عدم النقض اذا وصل الى مااشتد منه الا بالمفهوم والصريح بخلافه وقد اوضحه فى غاية البيان والعناية انتهى . قال فى النهر واقول هذا وهم وانى يستدل بما فى المعراج وقد علل المسئلة بما عنع هذا الاستخراج فقال مالفظه * اونزل الدم الى قصبة الانف انتقض بخلاف البول اذا نزل الى قصبة الذكر ولم يظهر فانه لم يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير وفى الانف وصل فان الاستنشاق فى الجنابة فرض كذا فى المبسوط انتهى *وقد افصح هذا التعليل عن كون المراد بالقصبة مالان منها لانه الذى يجب غسله فى الجنابة وكذا قال الشارح يعنى الزيلعى لو نزل الدم من الانف انتقض وضوءه اذا وصل الى مالان منه لانه يجب تطهيره وحمل الوجوب فى كلامه على الثبوت مما لاداعى اليه * وعلى هذا فيجب ان يراد بالصماخ الخرق الذى يجب ايصال الماء اليه فى الجنابة (وبهذا ظهر) ان كلامهم مناف لتلك الزيادة مع ان ملاحظتها فى المجاوزة الى موضع من بدن اوثوب اومكان يقتضى ان الدم اذا وصل الى موضع يندب تطهيره من واحد من الثلاثة انتقض وهذا مما لم يعرف فى فروعهم عرف ذلك من تتبعها بل المراد بالتجاوز السيلان ولو بالقوة كما قال بعض المتأخرين لما قالوه من انه لومسح الخارج كلما خرج ولو ترك لسال نقض فالنقض بصورة الفصد كما قال صدر الشريعة غير وارد انتهى كلام النهر (قلت) ومراده بصورة الفصد ماقاله فى البحر اذا افتصد وخرج دم كثير وسال بحيث لم يتلطخ رأس الجرح فانه ينقض الوضوء لكونه وصل الى ثوب اومكان يلحقهما حكم التطهير انتهى . فهذا مما وجد فيه السيلان بالقوة فعلى هذا لاحاجة الى زيادة قوله من ثوب اومكان على انه يرد عليه انه يقتضى انه لوافتصد ولم يتلطخ رأس الجرح ونزل الدم على عذرة اوجلد خنزير اونحو ذلك لاينتقض وضوءه لانه لم يصل الى موضع يلحقه حكم التطهير مع انه

ينتقض كما لا يخفى نعم بحث صاحب النهر في زيادة الندب محل بحث بناء على ما في غاية البيان حيث قال قوله الى ما لان من الانف اى الى المارن وما معنى الذى (فان قلت) لم قيد بهذا التقييد مع ان الرواية مسطورة في الكتب عن اصحابنا ان الدم اذا نزل الى قصبة الانف ينقض الوضوء ولا حاجة الى ان ينزل الى ما لان من الانف فاى فائدة في هذا القيد اذن سوى التكرار بلا فائدة فان هذا الحكم قد علم في اول الفصل من قوله والدم والقيح اذا خرجا من البدن فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير (قلت) بيانا لاتفاق اصحابنا جميعا لان عند زفر لا ينتقض الوضوء ما لم ينزل الدم الى ما لان من الانف لعدم الظهور قبل ذلك انتهى * فحيث كان الحكم عندنا انه ينتقض بنزول الدم الى القصبة وان لم يصل الى ما لان لابد من تقييد السيلان بان يصل الى موضع يجب تطهيره او يندب كما وقع في كلام البحر والفتح والا لم يشمل هذه الصورة * وهذا مما يدل على تأويل الوجوب بالثبوت وتأويل كلام الحدادى بما تقدم عن البحر * ويدل ايضا على ان قول المعراج لو نزل الدم الى قصبة الانف انتقض على ظاهره ليس المراد منه نزوله الى ما لان نعم يؤول قوله فان الاستنشاق في الجنابة فرض على ان المراد اصل الاستنشاق وان من قيد بنزوله الى ما لان ليس الاحتراز عن وصوله الى القصبة بل لبيان الاتفاق كما علمت من كلام غاية البيان والله تعالى اعلم وبه المستعان ﴿الفائدة الثانية﴾ ان اشتراط السيلان في نقض الطهارة كما قررناه فيه خلاف وان الصحيح اشتراطه وان اخذ اكثر من رأس الجرح خلافا لمحمد وجعلها في الظهيرية رواية شاذة عن محمد وفي التتارخانية عن المحيط شرط السيلان لانتقاض الوضوء في الخارج من غير السبيلين وهذا مذهب علمائنا الثلاثة وانه استحسان وقال زفر رحمه الله تعالى اذا علا فظهر على رأس الجرح ينتقض وضوءه وهو القياس انتهى وفي فتح القدير وعن محمد اذا انتفخ على رأس الجرح وصار اكبر من رأسه نقض والصحيح لا ينقض وفي الدراية جعل قول محمد اصح ومختار السرخسى الاول وهو اولى انتهى ما في الفتح * وفيه ايضا عن مبسوط شيخ الاسلام تورم رأس الجرح فظهر به قيح ونحوه لا ينقض ما لم يجاوز الورم لانه لا يجب غسل موضع الورم فلم يتجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير انتهى * قال العلامة محمد بن امير حاج في شرحه على منية المصلى اذا انحدر الخارج عن رأس الجرح لكنه لم يجاوز المحل المتورم وانما انحدر الى بعض ذلك المحل فانما لا ينتقض اذا كان يضره غسل ذلك المحل ومسحه ايضا اما اذا كان لا يضرانه او لا يضره احدهما فينبغى ان ينتقض لانه يلحقه حكم التطهير اذ المسح تطهير له شرعا كالغسل فليتنبه

لذلك انتهى ﴿ الفائدة الثالثة ﴾ التفرقة بين الخارج من السبيلين والخارج من غيرهما في ان الخارج من السبيلين ينقض بمجرد الظهور وان قل من غير اشتراط سيلان قال في التتارخانية واجمعوا على ان الخارج من السبيلين لا يشترط فيه السيلان ويكتفى بمجرد الظهور ﴿ الفائدة الرابعة ﴾ شمل اطلاق السيلان الناقض ما لو كان سيلانه بنفسه وما لو سال بعصر وكان بحيث لو لم يعصر لم يسل وفي نقض الثاني خلاف ويختار صاحب الهداية عدم النقض لانه ليس بخارج وانما هو مخرج وقال شمس الائمة ينقض وهو حدث عمد عنده وهو الاصح كذا في فتح القدير معزيا الى الكافي لانه لا تأثير يظهر للاخراج وعدمه في هذا الحكم بل لكونه خارجا نجسا وذلك يتحقق مع الاخراج كما يتحقق مع عدمه فصار كالفصد كيف وجميع الادلة الواردة من السنة والقياس يفيد تعلق النقض بالخارج النجس وهو ثابت في المخرج انتهى • وضعفه في العناية بان الاخراج ليس بمنصوص عليه وان كان يستلزمه فكان ثبوته غير قصدي ولا معتبر به انتهى كذا في البحر • قال الشيخ خير الدين الرملي في حاشيته عليه اقول لا يذهب عليك ان تضعيف العناية لا يصادم قول شمس الائمة وهو الاصح وقال الاتقاني وهذا هو المختار عندي لان الاحتياط فيه وان كان الرفق بالناس في الاول انتهى • وجزم في التتارخانية والخلاصة بالنقض ومشى عليه في متن التنوير وقال شارحه الشيخ علاء الدين انه المختار كما في البزازية واعتمده القهستاني وفي القنية وجامع الفتاوى انه الاشبه ومعناه انه الاشبه بالنصوص رواية والراجح دراية فيكون الفتوى عليه انتهى ﴿ الفائدة الخامسة ﴾ ان الصحيح ان الماء والقيح والصديد بمنزلة الدم خلافا للحسن بن زياد في الماء • قال في فتح القدير ثم الجرح والنفطة وماء السرة والثدي والاذن اذا كان لعلة سواء على الاصح • وعلى هذا قالوا من رمدت عينه وسال منها الماء وجب عليه الوضوء فان استمر فلوقت كل صلاة • وفي التجنيس الغرب في العين اذا سال منه ماء نقض لانه كالجرح وليس بدمع ولو خرج من سرته ماء اصفر وسال نقض لانه دم قد نضج فاصفر وصار رقيقا والغرب بالتحريك ورم في المآقي انتهى • وقال في البحر وعن الحسن ان ماء النفطة لا ينقض قال الحلواني وفيه توسعة لمن به جرب او جدري كذا في المعراج • وفي التبيين والقيح الخارج من الاذن او الصديد ان كان بدون الوجع لا ينقض ومع الوجع ينقض لانه دليل الجرح روى ذلك عن الحلواني انتهى • وفيه نظر بل الظاهر اذا كان الخارج قيحا او صديدا ينقض سواء كان مع وجع او بدونه لانهما لا يخرجان الا عن علة • نعم هذا التفصيل حسن فيما اذا كان الخارج ماء ليس غير انتهى ما في البحر • قال في النهر واقول لم لا يجوز ان يكون القيح الخارج من الاذن

من جرح برئ وعلامته عدم التألم فالحصر ممنوع وقد جزم الحدادى بما فى التبيين انتهى قلت على انك قد علمت ان الماء حكمه حكم الدم على الصحيح فلا فرق بينه وبين القيح والصديد والله تعالى اعلم ﴿ الفائدة السادسة ﴾ ان السيلان لا يشترط وجوده بالفعل للنقض قال فى التتارخانية واذا مسح الرجل الدم عن رأس الجراحة ثم خرج ثانيا فمسحه ينظر ان كان ما يخرج بحال لو تركه سال اعاد الوضوء وان كان بحيث لو تركه لا يسيل لا ينتقض الوضوء ولا فرق بين ان يمسحه بخرقة او اصبع وكذا اذا وضع عليه قطنة او شيأ آخر حتى نشف ثم وضعه ثانيا وثالثا فانه يجمع جميع ما نشف فلو كان بحيث لو تركه سال جعل حدثا وانما يعرف هذا بالاجتهاد وغالب الظن ❊ وفى الينابيع وهذا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وكذلك ان القى عليه التراب ثم ظهر ثانيا فتربه ثم ثالثا او القى عليه دقيقا او نخالة فهو كذلك يجمع قالوا وانما يجمع اذا كان فى مجلس واحد مرة بعد اخرى اما اذا كان فى مجالس مختلفة لا يجمع وكذلك ان وضع عليه دواء حتى نشف جميع ما يخرج فلم يسل عن رأس الجرح فان كان ما نشف بحيث يسيل بنفسه يجعل حدثا والا فلا انتهى (وذكر) مسئلة الجمع فى المجلس دون المجالس فى الذخيرة ايضا ونقلها صاحب البحر وقال الامام الكاشانى فى كتابه البدائع شرح التحفة ولو القى عليه الرماد او التراب فتشرب فيه او ربط عليه رباطا فابتل الرباط ونفذ قالوا يكون حدثا لانه سائل وكذا لو كان الرباط ذا طاقين فنفذ الى احدهما لما قلنا انتهى وقال فى فتح القدير ولو ربط الجرح فنفذت البلة الى طاق لا الى الخارج نقض ويجب ان يكون معناه اذا كان بحيث لولا الربط لسال لان القميص لو تردد على الجرح فابتل لا ينجس ما لم يكن كذلك لانه ليس بحدث ❊ ﴿ الفائدة السابعة ﴾ ان ما ليس فيه قوة السيلان غير نجس ولذا قال فى الكنز وغيره وما ليس بحدث ليس بنجس وفيه خلاف محمد كما مر قال فى الخلاصة ثم الدم الذى ظهر على رأس الجرح ولم يسل عن محمد انه نجس وعن أبى يوسف ان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا وفائدة الخلاف تظهر فى موضعين (احدهما) اذا اخذ ذلك الدم بقطنة والقاها فى الماء القليل على قول ابى يوسف لا ينجس وعلى قول محمد ينجس (الثانى) اذا اصاب ثوبه او بدنه من ذلك الدم اكثر من قدر الدرهم هل يمنع جواز الصلاة على هذا الخلاف انتهى ❊ ونقل فى البحر والنهر عن الحدادى ان الفتوى على قول ابى يوسف فيما اذا اصاب الجامدات كالثياب والابدان فلا ينجسها وعلى قول محمد فيما اذا اصاب المائعات كالماء وغيره انتهى قال الشرنبلالى فى رسالته لكن هذه التفرقة غير ظاهرة لان الصحيح ان ما لا يكون حدثا لا يكون نجسا فلا فرق بين اصابته مائعا او جامدا

انتهى (قلت) وبعدم الفرق جزم في فتح القدير وعبارته قوله وهو الصحيح احتراز عن قول محمد انه نجس وكان الاسكاف والهندواني يفتيان بقوله وجماعة اعتبروا قول ابي يوسف رفقا باصحاب القروح حتى لو اصاب ثوب احدهم اكثر من قدر الدرهم لا يمنع الصلاة فيه مع ان الوجه يساعده لانه ثبت ان الخارج بوصف النجاسة حدث وان هذا الوصف قبل الخروج لا يثبت شرعا والالم يحصل لانسان طهارة فلزم ان ماليس حدثا لم يعتبر خارجا شرعا ومالم يعتبر خارجا لم يعتبر نجسا فلو اخذ من الدم البادي في محله بقطنة والقي في الماء لم ينجس انتهى ﴿ الفائدة الثامنة ﴾ شمل اطلاق ان ماليس فيه قوة السيلان غير نجس مالو كان ذلك بصنعه كغرز ابرة ونحوها او بدونه فلا ينقض الوضوء مطلقا قال في الذخيرة ولو غرز رجل ابرة في يده وخرج منه الدم وظهر اكثر من رأس الابرة لم ينتقض وضوءه قال الفقيه ابو جعفر كان محمد بن عبدالله رحمه الله تعالى يميل في هذا الى انه ينتقض وضوءه وراه سائلا وفي فتاوى النسفي هكذا . وفي فتاوى خوارزم الدم اذا لم ينحدر عن رأس الجرح ولكن علا فصار اكثر من رأس الجرح لا ينتقض وضوءه والفتوى في جنس هذه المسائل على انه لا ينتقض وضوءه انتهى ومثله في التتارخانية * والخلاف مبني على قول محمد من عدم اشتراط الانحدار عن رأس الجرح وتقدم الكلام عليه في الفائدة الثانية وقال في فتح القدير وفي المحيط مص القراد فامتلأ ان كان صغيرا لا ينتقض كما لو مص الذباب وان كان كبيرا نقض كمص العلقة انتهى قال في البحر وعللوه بان الدم في الكبير يكون سائلا قالوا ولا ينقض ماظهر من موضعه ولم يرتق كالنفطة اذا قشرت ولا ما ارتقى من موضعه ولم يسل كالدم المرتقي من مغرز الابرة والحاصل في الخلال من الاسنان وفي الخبز من العض وفي الاصبع من ادخاله في الانف انتهى ﴿ الفائدة التاسعة ﴾ ان من قدر على منع الناقض بربط او حشو او نحوهما لا يكون معذورا فلا تصح صلاته حال سيلانه بخلاف من لم يقدر على ذلك قال في التتارخانية صاحب الجرح السائل اذا منع الدم عن الخروج يخرج من ان يكون صاحب جرح سائل والمستحاضة اذا منعت الدم عن الخروج ذكر هذه المسئلة في الفتاوى الصغرى انها تخرج من ان تكون مستحاضة حتى لا يلزمها الوضوء في وقت كل صلاة وذكر في موضع آخر انها لا تخرج من ان تكون مستحاضة انتهى * وقال في البحر واختلفوا في المستحاضة قيل كصاحب العذر وقيل كالحائض كذا في السراج انتهى (قلت) واقتصر في البزازية على القول الاول وفي البحر ايضا ويجب ان يصلي جالسا بايماء ان سال بالميلان لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث انتهى واذا احطت خبرا بماتلي

(عليك)

عليك * وصار ماذكرناه معلوما لديك * فقد آن لنا ان نتكلم على المقصود * مستمدين بالعون من الملك المعبود * فنقول ان هذا الكي الذي توضع فيه الحمصة ويوضع فوقها ورقة ويشد عليهما بخرقة تارة يكون الخارج منه رشحا تتشرب به الحمصة والورقة وربما وصل الى الخرقة ولكن ليس فيه قوة السيلان بنفسه لو ترك وانما هو مجرد رطوبة ونداوة تجذبها الحمصة والورقة كما تجذبه لو وضعت على ارض ندية وتارة يكون الخارج منها سائلا بنفسه اذا قويت المادة لعارض في البدن وكل ذلك يعرف بالظن والاجتهاد كما مر (ففي الصورة الاولى) اذا كان صاحب تلك الجراحة متوضئا ووضع الحمصة في وسطها والورقة فوقها وشد عليهما بخرقة وتشربت تلك الحمصة من ذلك الخارج الذي ليس فيه قوة السيلان بنفسه ووصلت الرطوبة والرشح الى الورقة والخرقة والى القميص والثوب وبقيت يوما فاكثر لا ينتقض وضوءه ولا يتنجس ثوبه وتصح صلاته مع ذلك المصاب من ذلك الخارج ولا يكلف الى تغيير الورقة والرباط ونحوه وان فحش ما اصابه وزاد على قدر الدرهم كما نقلناه سابقا وان اصاب ذلك الخارج او المصاب عرق او ماء الوضوء او نحوه فهو طاهر ايضا على ما مر تصحيحه تصح الصلاة معه ولا يكلف الى غسله لما علمت من ان الخارج الذي ليس فيه قوة السيلان بنفسه طاهر غير ناقض وان اصابه مائع الا على قول محمد لكن الاحوط غسله اذا اصابه من ماء الوضوء ونحوه لما علمت من قول الحدادي ان الفتوى على قوله في المائعات دون الجامدات لان الاحتياط في الدين مطلوب ومراعاة الخلاف امر محبوب سواء كان قولا ضعيفا في المذهب او كان مذهب الغير كيف وقد صحح وكان الامام ابو بكر الاسكاف والامام الهندواني يفتيان به فهو مختارهما وهما امامان جليلان من كبار مشايخ المذهب وناهيك بفضلهما هذا ولا يضر كون ذلك الخروج بعلاجه وقصده لاخراجه كما مر في غرز الابرة (وفي الصورة الثانية) اعني ما اذا كان الخارج على الحمصة والورقة سائلا بنفسه ينتقض وضوءه وهو نجس لا تصح الصلاة معه ولا يصير صاحبه صاحب عذر لقدرته على منعه بعدم وضعه الحمصة وقدمر أن من قدر على منع حدثه لم يكن صاحب عذر نعم ان قويت المادة بنفسها ولم يقدر على منعها وان رفع الحمصة واستوعبت وقتا كاملا فهو معذور تجري عليه احكام المعذورين المبينة في كتب الفروع وهذا الذي قررناه هو الذي جرى عليه العلامة الشرنبلالي في رسالته * فلا بأس بنقل حاصل عبارته وان كان معلوما مما ذكرناه لان مبنى كلامنا هنا على التوضيح تقريبا على الافهام وتحصيلا لغاية المرام * فنقول قال فيها بعد نقله لبعض عبارات الفقهاء فبهذا علمت ان ماء الحمصة

(الذي)

الذى لايسيل بقوة نفسه طاهر لاينقض الوضوء ولاينجس الثوب ولا
الخرقة الموضوعة عليه ولا الماء اذا اصابه فاذا دخل صاحبه الحمام اوالنهر
اوالحوض فدخل الماء الجرح فعصرالجرح وخرج منه الماء وسال لاينقض الوضوء
لما علمت ان ماليس بحدث لايكون نجسا فلاينجس الماء الذى وصل الى الجرح الذى
ليس فيه دم سائل ولاقيح سائل ولوكان الخارج من الحمصة له قوة السيلان بنفسه
يكون ذلك السائل الخارج نجسا ناقضا للوضوء ويلزم غسل مااصابه من الثوب
ولاتجوز لصاحبه الصلاة حال سيلانه فانه ناقض للوضوء نجس ولايصير به
صاحب عذر لان صاحب العذر هوالذى لايقدر على رد عذره ولوبالربط
والحشو الذى يمنع خروج النجس وصاحب الحمصة التى يسيل الخارج منها
بوضعها اذا ترك الوضع لايبقى بالمحل شئ يسيل فلا يتصورله طهارة ولاصحة
صلاة مع سيلانها لنقض وضوئه بالخارج الذى يقدر على منعه من الخروج بترك
الوضع فلا يبقى له مخلص مع الوضع والسيلان لبقاء وضوئه وصحة صلاته الابالتقليد
وهو ان يتقلد قول الامام الشافعى اوالامام مالك رحمهماالله تعالى فى بقاء
الطهارة وعدم نقض الخارج من غير السبيلين للطهارة ولكن عليه ان يراعى
شروط من قلده الى آخر ماقال فيها وهذا هوالتقرير فى المسئلة المقبول •
الموافق لما اسلفناه من النقول • عن أئمتنا الفحول • ولكن جزمه بانه لايصير
صاحب عذر مبنى على ان السيلان بسبب وضع الحمصة اما لو كان من ذاته
يسيل الخارج من ذلك الجرح وان لم يضع الحمصة ولايقدر على منعه بربط
ولاحشو فهو معذور تصح صلاته معه ان استغرق وقتا كاملا ولم يأت عليه
بعده وقت كامل لم يرفيه ذلك العذر وصار كالمستحاضة والمبطون وذى الرعاف
الدائم والجرح الذى لايرقأ فيتوضأ لوقت كل صلاة وينتقض وضوءه بخروج
الوقت على ماهو المعتمد ويصلى بوضوئه ذلك ماشاء من الفرائض والنوافل
عندنا مادام الوقت باقيا قال فى الخلاصة وينبغى لمن رعف اوسال من جرحه
دم ان ينتظر آخر الوقت ان لم ينقطع الدم توضأ وصلى قبل خروج الوقت
ويعصب الجرح ويربطه ولوترك التعصيب لابأس به فان سال الدم بعدالوضوء
حتى نفذ الرباط لايمنعه من اداء الصلاة فان اصاب ثوبه من ذلك الدم فعليه
ان يغسله ان كان مفيدا اما اذا لم يكن مفيدا بان كان يصيبه مرة اخرى ثانيا
وثالثا حينئذ لايفترض عليه غسله وقال محمد بن مقاتل يفترض غسل ثوبه فى وقت
كل صلاة مرة والفتوى على الاول وان سال الدم من موضع آخر اعاد الوضوء

(انتهى)

انتهى ومثله في غير ما كتاب والله تعالى اعلم (وبقيت) فائدة لابد من التنبيه عليها لكثرة وقوعها وهي ان الخارج قديكون قليلا لكنه لو ترك ساعة مثلا يتقوى باجتماعه ويسيل عن محله فينظر الى ماتشربته الخرقة ان كان ماتشربته في مجلس واحد بحيث لو ترك واجتمع لسال عن محله نقض والافلا ولايضم مافي مجلس الى مافي مجلس آخر كما علم مماقدمناه في الفائدة السادسة عن التتارخانية وغيرها وكأنهم قاسوه على القيء لكن لما كان السبب هنا واحدا وهو الجراحة اقتصروا على اعتبار المجلس توسعة على اصحاب القروح فلو كان ممايسيل في المجالس فلا بد اذا اراد الصلاة ان يشد فوقه نحو جلدة مما يمنع النش ثم يربطها ربطا محكما حتى لايخرج من اطرافها ثم يتوضأ ويصلي بعد غسل المحل الذي اصابه من ذلك الخارج السائل (هذا) وقد رأيت في مختارات النوازل لصاحب الهداية في فصل النجاسة مانصه والدم اذا خرج من القروح قليلا قليلا غير سائل فذلك ليس بمانع وان كثر وقيل اوكان بحال لو تركه لسال يمنع اهـ ثم ذكر المسئلة ايضا في فصل نواقض الوضوء كذلك (اقول) وظاهره انه اختار القول الاول وهو وان كان خلاف المشهور في كتب المذهب وانما المشهور ماحكاه بعده بقيل لكن صاحب الهداية من اجل اصحاب الترجيح فيجوز للمبتلى تقليده لان فيما ذكرناه مشقة عظيمة فجزاه الله تعالى خير الجزاء حيث اختار التوسيع والتسهيل الذي بنيت عليه هذه الشريعة الغراء السهلة السمحة (وحاصل) مااختاره انه لاينظر الى سيلانه مع اجتماعه وتكاثره وانما ينظر الى سيلانه عند خروجه فان كان الخارج كثيرا يسيل بدون مهلة منع وان كان يخرج شيئا فشيئا ثم يتكاثر فيسيل لايمنع ❊ تنبيه ❊ قد علمت مما قررناه حكم المسئلة الموافق لمنقول المذهب ❊ الذي يعتمد عليه واليه يذهب ❊ وقدوقع لسيدي العارف الكبير ❊ والامام الشهير ❊ الشيخ عبدالغني النابلسي قدس الله تعالى روحه واعاد علينا وعلى المسلمين من بركاته في رسالته المسماة المقاصد المحصه في بيان كي الحمصه ماقد يخالف ماقررناه حيث قال ماحاصله بعد نقله حد السيلان وما فيه من الخلاف فالمفهوم من هذه العبارات ان الدم والقيح والصديد اذا علا على الجرح ولم يسل عنه الى موضع صحيح من البدن لاينتقض الوضوء سواء كان الجرح كبيرا او صغيرا وهذه الحمصة الموضوعة في موضع الكي من البدن وان تعدد وضعها في مواضع مكوية منه لاينتقض الوضوء ماحل فيها من القيح والدم ونحو ذلك مادامت موضوعة في محل الكي لكونها لم تنفصل عن موضع الكي بل هي فيه فمافيها من المادة لم يسل

عن موضعه فهو غير ناقض واما ما اصـاب الورقة والخرقة فوق تلك الحمصة فهو
غير سائل من موضعه ولا منفصل لان الخرقة لاصقة فوقه مانعـة له عن السـيلان
والمـانع من السيلان سواء كان ربطا اوحشوا متى امكن اخرج المعذور عن كونه
معذورا كما قالوا فاولا انه مانع من نقض الوضوء مااخرج المعذور عن عذره حتى
اوجبوا ذلك الفعل عليه فاذا وضع الحمصة فى موضع الكى ثم وضع الورقة فوقها
ثم الخرقة وعصبهـا بالعصـابة فقد منع الدم والقيح ان يخرج الى موضع يلحقه حكم
التطهير فلا ينتقض وضوءه بعد ذلك مادامت الحمصة والورقة فى موضع الكى وهى
معصبة بالعصابة وان امتلأت تلك الحمصـة دماوقيحا وامتلأت الورقة مالم يسل
من حول تلك العصابة اوينفذ منهـادم اوقيح سائل واما ظهور ذلك الدم وذلك
القيح على الخرقة من غير ان يسيل منها فهو نظير ظهور ذلك من الجرح نفسه فانه غير
ناقض كما تقـدم بيـانه ويؤيد هذا مافى خزانة الروايات فى الجراحـة البسيطة
اذا خرج الدم من جانب وتجـاوز الى جانب آخر لكن لم يصـل الى موضع
صحيح فانه لاينقض الوضوء لانه لم يصـل الى موضـع يلحقه حكم التطهير انتهى
وفى مسئلتنا لوحل العصابة واخرج الورقة والخرقة ووجد فيهمادما اوقيحالولا
الربط لسال فى غالب ظنه انتقض وضوءه فى وقت الحل لاقبل ذلك وحكم بنجاسة
تلك الورقة والخرقة حينئذ لمفارقتهـا موضع الجراحة وقد انفصلت النجـاسة
عن موضعها فحكم بها وقبل ذلك وهى مربوطة لم تنفصل النجاسة عن موضعها فلا حكم
لها واما قول الفقهـاء وان علا الدم ونحوه على رأس الجرح فازيل بقطنة اواهالة
تراب عليه ونحو ذلك لوكان بحـال اذا ترك سـال بنفسه نقض الوضوء والا
فلا ينقض فانت خبير بانه انفصل عن الجرح فى مسئلة مااذا ازيل بقطنة وسال عنه
فيـا اذا اهيل عليه التراب ولهـذا اختلط بالتراب فلأجل ذلك ينقض واما
فى مسئلة مالو ربطت الجراحة ومنع الدم والقيح عن السيلان لم يوجد السيلان وانما
وجد مجرد الظهور وهو غير ناقض من غير السبيلين كما هو معلوم هذا خلاصة
ماذكره الاستاذ قدس سره وحاصله انه اعطى العصابة الموضوعة على الجرح
حكم الجرح فى ان ماانتقل اليها كأنه فيـه حكما لكونها ملاقية له فلم يكن ذلك
المنتقل اليهـا منفصلا عن الجرح حكما فاذا خرج الدم ونحوه من ذلك الجرح
واصـاب العصابة اوالورقة الموضوعة عليه لم ينتقض الوضوء سواء كان ذلك
الخارج فيه قوة السـيلان اولا ولا يحكم بنجاسـته مادامت العصابة عليه لأخذها
حكمه فذلك الدم اذا انتقل الى تلك العصابة فهو نظـير انتقاله فى الجراحة

البسيطة من موضع الى موضع آخر منها لان سيلانه فى وسط الجراحة غير ضار لانه لايلحقه حكم التطهير كسيلانه فى وسط العين فكذلك العصابة وفيه بحث من وجوه (الاول) منع اعطاء العصابة الموضوعة على الجرح حكم الجرح لما مر عن البدائع من قوله ولو القى الرماد اوالتراب فتشرب فيه اوربط عليه رباطا فابتل الرباط ونفذ قالوا يكون حدثا لانه سائل وكذا لوكان الرباط ذا طاقين فنفذ الى احدهما لما قلنا انتهى فهذا نص صريح فى عدم اعطاء تلك العصابة حكم الجراحة بل انتقال ذلك الخارج اليها اذا نفذ الى طاق منهما سيلان ناقض للطهارة وقد مر ايضا عن فتح القدير تقييده بما اذا كان لولا الرباط لسال احترازا عما اذا كان ذلك المنتقل الى الرباط ليس فيه قوة السيلان فانه لاينقض كما مر ايضا فقد ظهر لك عدم تأييد مافى خزانة الروايات لما قاله فانه مصور فيما اذا سال فى وسط الجراحة نفسها والفرق ظاهر بينها او بين رباطها كما سمعت التصريح به (الوجه الثانى) تصريحه بان علة النقض انما هى السيلان فى صورة مااذا اهيل التراب على الدم الخارج على رأس الجرح اذا كان بحال لوترك سال بنفسه فليت شعرى ماالفرق بين التراب وبين العصابة الموضوعة على الجرح مع ان كلا منهما ملازم للجرح لم يفارقه فلم لم يعط التراب ايضا حكم الجرح فلايكون ماتشربه ناقضا كما اعطيت العصابة حكمه ولم كان ماتشربه التراب سائلا دون ماتشربته العصابة ولم كانت العصابة مانعة لذلك الخارج عن حد السيلان دون التراب (الوجه الثالث) لوسلمنا اخذ العصابة حكم الجراحة فلانسلم انه لانقض الا اذا سال من اطرافها لانها انما يأخذ حكم الجراحة ماعليها فقط لانه جعله نظير ظهور ذلك من الجرح نفسه فلا يكون حينئذ قد سال الى مايلحقه حكم التطهير وانت خبير بان جراحة الكى التى هى محل وضع الحمصة تكون فى العادة كمقدار الظفر فتجاوز الخارج منها الى ماوراءها سيلان الى مايلحقه حكم التطهير فاذا تشربت العصابة ذلك الخارج فما كان ملاقيا لتلك الجراحة تمكن ادعاء عدم سيلانه بخلاف مالاقى الموضع الصحيح مما وراءها فانه سيلان الى مايلحقه حكم التطهير بلا ريب فيكون ناقضا وان لم يسل من اطرافها ويحكم بنجاسته وان لم تنزع تلك العصابة عن محلها اذا زاد على قدر الدرهم ولاتجوز الصلاة معه حتى يزيله * واظن ان الذى حمل الاستاذ على ماقال عدم الاطلاع على مانقلناه عن البدائع والفتح اذ لو رأى ذلك لم يسعه العدول عنه فان ذلك مما لايخفى على قدره السامى وفضله الطامى * والعذر له ماقاله فى آخر رسالته وقد صنفتها بالعجل فى مقدار ساعة فلكية * بمعونة رب البرية * ولولا ما اخذ من العهود من الامر بالبيان * والنهى عن الكتمان * لكان الاولى لمثلى حفظ اللسان * وكبح العنان * عن الخوض فى مثل هذا الميدان * مع مثل هذا السابق بين الفرسان * فى مضمار الفضل والعرفان *

امدنا الله تعالى بامداداته العظيمة الشان . ونفعنا ببركاته الواضحة البرهان (ثم) بعد
مدة من تحرير هذه الرسالة رأيت لحضرة الاستاذ سيدي عبد الغني رسالة اخرى
بخطه الشريف سماها الابحاث المخلصة في حكم كي الحمصة وقال فيها ان الخرقة الموضوعة
فوق الكي اذا تلطخت بالمادة ولم تنفذ الى الخارج فهي طاهرة مادامت على الكي فاذا
انفصلت فالذي فيها نجس والوضوء منتقض ح اخذا مما في الخلاصة رجل حشا احليله
لكيلا يخرج منه شيء او حشا دبره عن ابي يوسف لا وضوء عليه حتى يظهر وان كان بحال
لولا القطنة يخرج منه البول بعد ذلك اذا ابتل ما ظهر فهو حدث واذا ابتل الداخل
فلا واذا خرجت القطنة فوجد عليها شيأ فهو حدث يتوضأ ولا يعيد ما صلى . ثم نقل
عن السراج ما قدمناه عن البدائع . ثم قال واما الماء الابيض الذي حول موضع الكي مما جاوز
الى موضع يلحقه حكم التطهير فحكمه حكم مسئلة النفطة . ثم ذكر حكمها والخلاف فيها
كما قدمناه في المسئلة الخامسة . وقال ينبغي ان يحكم برواية عدم النقض هنا وان ما يخرج من ذلك
الكي فيتجاوز الى موضع يلحقه حكم التطهير اذا كان ماء صافيا فهو غير ناقض ولا نجس
كما قال شمس الائمة الحلواني ان في هذا القول توسعا لمن به جرب او جدري او سال منه
ماء ابيض . ثم بين انه هل يصير به معذورا ام لا وختم به الرسالة (واقول) قد علمت
ما في قوله فهي طاهرة مادامت على الكي الخ وما ذكره من عبارة الخلاصة لا يشهد له لان داخل
الاحليل له حكم باطن البدن فما اصاب القطنة في داخله لا يضر ما لم يبتل الخارج او تخرج
القطنة وعليها شيء بخلاف خرقة الكي فانها في ظاهر البدن ففي اصابتها ما فيه قوة السيلان كان
نجسا ناقضا ونفوذ البلة الى طاق آخر مما له طاقان دليل على السيلان كما قدمناه عن البدائع ونقله
هو في هذه الرسالة الثانية عن السراج واما ما ذكره من انه اذا كان الخارج ماء فينبغي ان يحكم
برواية عدم النقض فهو غير بعيد في موضع الضرورة وان كان الصحيح النقض لجواز العمل
بالقول الضعيف في موضع الضرورة كما اوضحناه في غير هذه الرسالة ولا سيما اذا كان ذلك
الخارج بدون الم كما قدمناه عن البحر في الفائدة الخامسة والله تعالى اعلم (لكن) هذا اذا كان
الخارج ماء صافيا كالخارج من نفطة النار اما اذا كان الخارج قيحا او دما او مختلطا كما هو العادة
فليس منه مخلص الا بما قدمناه من غسل المحل ثم ربطه بنحو جلدة لا تنشف او تقليد ما اختاره
صاحب الهداية في كتابه مختارات النوازل من عدم النقض بما يخرج قليلا قليلا شيأ فشيأ وان كثر
فان فيه فسحة عظيمة . وفي هذا القدر كفاية ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم والحمد لله
اولا وآخرا ظاهرا وباطنا وصلى الله تعالى وسلم على سيدنا محمد النبي الامين . وعلى آله وصحبه
اجمعين . وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الوريقات في سلخ جمادى الاولى سنة الف ومائتين
وسبع وعشرين على يد جامعها العبد الفقير . المعترف بالعجز والتقصير . محمد امين بن عمر الشهير
بابن عابدين . غفر الله تعالى له ولوالديه ولمشايخه ولمن له حق عليه . آمين والحمد لله رب العالمين

الرسالة الرابعة

منهل الواردين من بحار الفيض * على ذخر المتأهلين
في مسائل الحيض * للمحقق العلامة * المدقق
الفهامة * السيد محمد عابدين الحسيني
رحمه الله تعالى ونفعنا
به آمين

الرسالة الرابعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي عمنا بالانعام * وعلمنا علم الاحكام * وامرنا بالطهارة من الاحداث والانجاس والآثام * لنتأهل للمثول بين يديه والقيام * والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير الانام * المميز بين الحلال والحرام * وعلى آله واصحابه بدور التمام * ومصابيح الظلام (اما بعد) فيقول العبد المفتقر الى رب العالمين * محمد امين الشهير بابن عابدين * غفر الله تعالى ذنوبه * وملأ من زلال العفو ذنوبه * انى طالعت مع بعض الاخوان الرسالة المؤلفة في مسائل الحيض المسماة بذخر المتأهلين * المنسوبة لأفضل المتأخرين * الامام العالم العامل * المحقق المدقق الكامل * الشيخ محمد بن بير علي البركوي صاحب الطريقة المحمدية * وغيرها من المؤلفات السنية * فوجدتها مع صغر حجمها * ولطافة نظمها * جامعة لغرر فروع هذا الباب * عارية عن التطويل والاسهاب * لم تنسج قريحة على منوالها * ولم تظفر عين بالنظر الى مثالها * فاردت ان اشرحها بشرح يسهل عويصها * ويستخرج غويصها * ويكشف نقابها * ويذلل صعابها وسميته منهل الواردين من بحار الفيض * على ذخر المتأهلين في مسائل الحيض * فاقول مستعينا بالله تعالى في حسن النية * وبلوغ الامنية * قال المصنف رحمه الله تعالى ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي جعل الرجال على النساء قوامين ﴾ اى يقومون عليهن قيام الولاة على الرعية ولهذا كان الرجل امير امرأته ﴿ وامرهم بوعظهن ﴾ اى تذكيرهن بما يلين قلبهن من الثواب والعقاب ﴿ والتأديب ﴾ اى التعليم وفي المغرب عن ابي زيد الادب اسم يقع على كل رياضة محمودة يتخرج بها الانسان في فضيلة من الفضائل ﴿ وتعليم الدين ﴾ عطف خاص على عام اى تعليم اصوله من العقائد وفروعه المحتاج اليها في الحال وفي هاتين الفقرتين تلميح الى قوله تعالى الرجال قوامون على النساء الآية وقوله تعالى واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن الآية ﴿ والصلاة ﴾ اسم من التصلية ومعناها الثناء الكامل الا ان ذلك ليس في وسعنا فامرنا ان نكل ذلك اليه تعالى كما في شرح التأويلات وافضل العبارات على ماقاله المرزوقي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وقيل التعظيم فالمعنى اللهم عظمه في الدنيا باعلاء ذكره * وانفاذ شريعته * وفي الآخرة بتضعيف اجره * وتشفيعه في امته * كما قال ابن الاثير كذا في شرح النقاية للقهستاني ﴿ والسلام ﴾ اسم من التسليم اى جعل الله اياه سالما من كل مكروه

﴿على حبيب رب العالمين﴾ اى محبوبه ﴿وعلى آله﴾ اسم جمع لذوى القربى الفه مبدلة عن الهمزة المبدلة عن الهاء عند البصريين والواو عند الكوفيين والاول هو الحق كما فى المفتاح قهستانى ﴿واصحابه﴾ قال القهستانى اى الذين آمنوا مع الصحبة ولو لحظة كما قال عامة المحدثين وانما اوثر على ماذهب اليه الاصوليون من اشتراط ملازمة ستة اشهر فصاعدا ليشمل كل صاحب ﴿هداة﴾ جمع هاد من الهداية وهى الدلالة على مايوصل الى البغية ﴿الحق﴾ ضد الباطل ﴿وحماة﴾ جمع حام من الحماية بالكسر اى المنع ﴿الشرع﴾ اسم لما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام ﴿المتين﴾ القوى يقال متن ككرم صلب ﴿وبعد﴾ قال القهستانى اى واحضر بعد الخطبة ماسيأتى فالواو للاستئناف اوالعطف الانشاء على مثله اوعلى الخبر على نحو قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الآية لان مافى المشهور من الضعف مالايخفى فان تقدير اما مشروط بان يكون مابعد الفاء امرا اونهيا ناصبا لما قبلها اومفسرا له كما فى الرضى واما توهم اما فلم يعتبره احد من النحويين والظرف متعلق بالامر المستفاد من المقام المعلل بالفاء فى قوله ﴿فقد﴾ كما فى قولهم اعبد ربك فان العبادة حق انتهى ﴿اتفق الفقهاء﴾ اى المجتهدون ﴿على فرضية علم الحال﴾ اى العلم بحكم مايحتاج اليه فى وقت احتياجه اليه قال فى التتارخانية اختلف الناس فى اى علم طلبه فرض فحكى اقوالا ثم قال والذى ينبغى ان يقطع بانه المراد هو العلم بما كلف الله تعالى به عباده فاذا بلغ الانسان ضحوة النهار مثلا يجب عليه معرفة الله تعالى بصفاته بالنظر والاستدلال وتعلم كلمتى الشهادة مع فهم معناهما ثم ان عاش الى الظهر يجب تعلم الطهارة ثم تعلم علم الصلاة وهلم جرا فان عاش الى رمضان يجب تعلم علم الصوم فان استفاد مالا تعلم علم الزكاة والحج ان استطاعه وعاش الى اشهره وهكذا التدريج فى علم سائر الافعال المفروضة عينا انتهى ﴿على كل من آمن بالله﴾ اى بوحدانيته سبحانه ذاتا وصفات وافعالا ﴿واليوم الآخر﴾ هو يوم القيمة فانه آخر الاوقات المحدودة وخصه بالذكر لانه يوم الجزاء فالايمان به يحمل على العمل فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ﴿من نسوة﴾ بالكسر والضم جمع المرأة من غير لفظها قاموس ﴿ورجال﴾ جمع رجل وهو الذكر من بنى آدم اذا بلغ اومطلقا والمراد هنا البالغ اذا علمت ذلك الاتفاق ﴿فمعرفة﴾ احكام ﴿الدماء المختصة بالنساء واجبة عليهن وعلى الازواج والاولياء﴾ جمع ولى وهو العصبة فيجب على المرأة تعلم الاحكام

وعلى زوجها ان يعلمها ماتحتاج اليه منها ان علم والا اذن لها بالخروج
والاحرم بلا اذنه وعلى من يلي امرها كالاب ان يعلمها كذلك ﴿ولكن
هذا﴾ اي علم الدماء المختصة بالنساء ﴿كان﴾ اي صار مثل ما كانت
صار منسيا ﴿في زماننا﴾ اي زمان المصنف وقد توفي سنة ٩٨١ ﴿مهجورا﴾
اي متروكا ﴿بل صار كأن لم يكن شيئا مذكورا﴾ الاضراب الانتقالي
الى ماهو ابلغ لان ماهجر قد يكون معلوما ويترك العمل به بخلاف ما لم يكن
[illegible] اصلا ﴿لا يفرقون﴾ اي اهل الزمان ﴿بين الحيض والنفاس والاستحاضة﴾
في كثير من المسائل ﴿ولا يميزون بين الصحيحة من الدماء والاطهار﴾ عطف
على الدماء ﴿و﴾ بين ﴿الفاسدة﴾ منهما ﴿ترى﴾ اي تبصر او تعلم ﴿اكثرهم﴾
اي افضلهم او اعلمهم عند نفسه ﴿يكتفي﴾ حال او مفعول ثان ﴿بالمتون
المشهورة﴾ كالقدوري والكنز والوقاية والمختار المبنية على الاختصار ﴿و﴾ [illegible]
مسائل﴾ هي المطالب التي يبرهن عليها في العلم ويكون الغرض من ذلك العلم
معرفتها كذا في تعريفات السيد الشريف [illegible]
الملقبة ﴿فيها مفقودة والكتب المبسوطة﴾ التي فيها هذه المسائل ﴿لا [illegible]
الاقل﴾ لقلة وجودها وغلاء اثمانها ﴿والسالكون﴾ [illegible]
من مطالعتها﴾ في القاموس طالعه طلاعا ومطالعة اطلع عليه اي [illegible]
وتعلل﴾ بداء الجهل ﴿واكثر نسخها﴾ جمع نسخة بالضم ما [illegible]
[illegible] ﴿في باب حيضها تحريف﴾ اي تغيير ﴿وتبديل﴾ عطف تفسير او الاول
تغيير بعض حروف الكلمة والثاني ابدالها بغيرها ﴿لعدم الاشتغال به﴾ اي
بأكثر نسخها ﴿مذ﴾ اي من ﴿دهر طويل﴾ فكلما [illegible]
على اخرى زاد التحريف ﴿وفي مسائله﴾ اي باب الحيض ﴿كثرة وصعوبة﴾
قال في البحر واعلم ان باب الحيض من غوامض الابواب خصوصا المتحيرة
وتفاريعها ولهذا اعتنى به المحققون وافرده محمد رحمه الله تعالى في كتاب مستقل
ومعرفة مسائله من اعظم المهمات لما يترتب عليها مما لا يحصى من الاحكام كالطهارة
والصلاة وقراءة القرآن والصوم والاعتكاف والحج والبلوغ والوطئ والطلاق
والعدة والاستبراء وغير ذلك من الاحكام وكان من اعظم الواجبات لان عظم
منزلة العلم بالشيء بحسب منزلة ضرر الجهل به وضرر الجهل بمسائل الحيض
اشد من ضرر الجهل بغيرها فيجب الاعتناء بمعرفتها وان كان الكلام فيها
طويلا فان المحصل يتشوف الى ذلك ولا التفات الى كراهة اهل البطالة انتهى

﴿ واختلافات وفي اختيار المشايخ ﴾ بالياء وهم المتأخرون عن الامام واصحابه من اهل المذهب على اختلاف طبقاتهم ﴿ وتصحيحهم ايضا مخالفات ﴾ فبعضهم يختار قولا وبعضهم يختار قولا آخر ثم بعضهم يصحح هذا وبعضهم يصحح هذا وقد قالوا اذا كان في المسئلة تصحيحان فالمفتي بالخيار لكن قد يكون احد القولين الصحيحين اقوى لكونه ظاهر الرواية اومشى عليه اصحاب المتون والشروح اوارفق بالناس اوغير ذلك مما بينته في رد المحتار على الدر المختار فيحصل لمن لا اهلية له اضطراب ولاسيما عند كثرة الاقوال وعدم اطلاعه على الاصح منها فلذا قال المصنف رحمه الله تعالى ﴿ فاردت ان اصنف رسالة ﴾ قال السيد قدس سره الرسالة هي المجلة المشتملة على قليل من المسائل التي تكون من نوع واحد والمجلة هي الصحيفة يكون فيها الحكم ﴿ حاوية ﴾ اى جامعة ﴿ لمسائله ﴾ اى باب الحيض ﴿ اللازمة خاوية ﴾ بالمعجمة اى خالية ﴿ عن ذكر خلاف ومباحث ﴾ جمع مبحث محل البحث قال السيد قدس سره البحث هو التفحص والتفتيش واصطلاحا هو اثبات النسبة الايجابية اوالسلبية بين الشيئين بطريق الاستدلال ﴿ غير مهمة مقتصرة ﴾ صفة ثالثة لرسالة ﴿ على الاقوى والاصح والمختار للفتوى ﴾ اى لجواب الحادثة ﴿ مسهلة ﴾ بالبناء للفاعل اوالمفعول صفة رابعة لرسالة ﴿ الضبط ﴾ لما تفرق في غيرها من المسائل ﴿ والفهم رجاء ﴾ علة لقوله فاردت ﴿ ان تكون ﴾ اى الرسالة ﴿ لي ذخرا ﴾ بضم الذال وسكون الخاء المعجمتين اى ذخيرة ادخرها واختارها ﴿ في العقبى ﴾ اوالآخرة ﴿ فيا ايها الناظر اليها بالله العظيم لا تعجل في التخطئة ﴾ مصدر فعل بالتشديد للنسبة مثل فسقته اذا نسبته الى الفسق ﴿ بمجرد رؤيتك ﴾ اى برؤيتك المجردة ﴿ فيها ﴾ اى في الرسالة ﴿ المخالفة ﴾ مفعول ثان لرؤية ﴿ لظاهر بعض الكتب المشهورة ﴾ فكم في بعضها ماهو خلاف الصحيح . بل ماهو خطأ صريح . اوماهو مصروف عن الظاهر . مما لا يعرفه الا الفقيه الماهر . ﴿ فعسى ﴾ اى اشفق واخاف عليك ان يكون المخطئ انت لعدم اطلاعك وكنى عن خطأ الخاطب بقوله ﴿ ان تخطئ ابن اخت خالتك ﴾ لان المراد باخت خالته امه والمراد بابنها نفسه قال المصنف اذا كان تخطئ بالتاء الخطاب بها يكون متعديا ويكون ابن مفعوله واذا كان بالياء يكون الفعل لازما والابن فاعله ﴿ فتكون من الذين هلكوا في المهالك ﴾ لان الخطأ في المسائل الدينية كالهلاك ولذا شاع اطلاق الميت على الجاهل والحي على العالم اومن كان ميتا فاحييناه (فانى) علة عدم الخطأ في هذه الرسالة

بقدر الامكان مصر ﴿ قد صرفت شطرا من عمري ﴾ اى حصة وافرة منه وفى المغرب شطر كل شئ نصفه وقوله فى الحائض تقعد شطر عمرها على تسمية البعض شطرا توسعا فى الكلام واستكثارا للقليل ﴿ فى ضبط هذا الباب حتى ميزت بفضل الله بين القشر ﴾ بالكسر غشاء الشئ خلقة او عرضا قاموس ﴿ واللباب ﴾ بالضم خالص كل شئ كما فى الصحاح ﴿ والسمين والمهزول ﴾ ضده ﴿ والصحيح والمعلول ﴾ فى القاموس العلة بالكسر المرض عل يعل واعتل واعله الله فهو معل وعليل ولا تقل معلول والمتكلمون يستعملونها ﴿ والجيد ﴾ بالفتح والتشديد ﴿ والردى ﴾ ضده ﴿ والضعيف والقوى ورجحت ﴾ عطف على ميزت ﴿ باسباب الترجيح ﴾ اى التقوية ﴿ المعتبرة ﴾ عند اهل هذا الشان ﴿ ماهو الراجح ﴾ اى فى نفس الامر ﴿ من الاقوال والاختيارات ﴾ الصادرة ﴿ من الائمة ﴾ المجتهدين فى المذهب او اهل الاستنباط من القواعد لما لانص فيه عن المجتهدين او اهل الاختيار والترجيح لما فيه روايتان عن المجتهد او قولان لاهل الاستنباط ﴿ فارجع البصر ﴾ مرتبط بما مر من النهى عن العجلة وتعليله باتقان المصنف لما كتبه اى اذا علمت ذلك فأعد بصرك اذا اشكل عليك شئ ﴿ كرتين ﴾ اى مرة بعد مرة كما فى الآية فالمراد بالتثنية التكرير والتكثير كما فى قولهم لبيك وسعديك ﴿ وتأمل ﴾ بعين بصيرتك ﴿ ما كتبنا مرتين ﴾ المراد به التكرار ايضا ﴿ واعرضه ﴾ اى ما كتبناه ﴿ على الفروع ﴾ اى ما يناسبه من مسائل علم الفقه ﴿ و ﴾ على ﴿ الاصول ﴾ اى الادلة الكلية التى هى الكتاب والسنة والاجماع والقياس ﴿ و ﴾ على ﴿ قواعد المنقول ﴾ الذى هو الادلة المذكورة ﴿ والمعقول ﴾ اى الاستدلال بدليل معقول مستنبط من احد الادلة السمعية ﴿ لعلك تطلع على حقيته ﴾ اى على كون ما كتبناه حقا ثابتا ﴿ وتظهر لك وجوه صحته ﴾ واشار بالترجى الى صعوبة هذا المسلك فان المتأهل للعرض والاطلاع المذكورين نادر ﴿ وترجع ﴾ عند الاطلاع المذكور الى التصويب من تخطئته اى ترجع مبتدئا من نسبة الخطأ الى نسبة التصويب لما كتبناه او من للبداية ﴿ وتقول ﴾ عند ذلك ﴿ الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله ﴾ فيه اقتباس لطيف ﴿ فنقول ﴾ اتى بنون المعظم نفسه تحدثا بنعمة الله تعالى عليه ﴿ وبالله ﴾ اى باستعانته تعالى وحده ﴿ التوفيق ﴾ هو جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه ﴿ ومنه ﴾ تعالى يطلب ﴿ كل تحقيق ﴾ هو اثبات المسئلة بدليلها ﴿ وتدقيق ﴾ هو اثباتها بدليل دق طريقه لناظريه من تعريفات السيد ﴿ هذه الرسالة مرتبة

على مقدمة ﴾ بكسر الدال من قدم اللازم او المتعدى وعلى الثانى يجوز الفتح ايضا وهى فى العرف نوعان مقدمة الكتاب مايذكر قبل الشروع فى المقاصد لارتباطها به ونفعه فيها ومقدمة العلم مايتوقف عليه الشروع فى مسائله كحده وغايته وموضوعه والمراد هنا الاولى ﴿ وفصول ﴾ ستة جمع فصل وهو قطعة من الباب مستقلة بنفسها منفصلة عما سواها تعريفات ﴿ اما المقدمة ففيها نوعان النوع الاول فى تفسير الالفاظ المستعملة ﴾ فى هذا الباب بلسان الفقهاء ﴿ اعلم ان الدماء المختصة بالنساء ﴾ احتراز عن الحيض الرعاف ﴿ ثلاثة حيض ونفاس واستحاضة فالحيض ﴾ لغة مصدر حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا ومحاضا فهى حائض وحائضة سال دمها والحيضة المرة وبالكسر الاسم والخرقة ٣ تستشفر بها المرأة قاموس وفى البحر قال اهل اللغة اصله السيلان يقال حاض الوادى اى سال فسمى حيضا لسيلانه فى اوقاته انتهى وشرعا بناء على انه حدث كاسم الجنابة هو مانعية شرعية بسبب الدم المذكور عما اشترط له الطهارة كالصلاة والتلاوة وعن الصوم ودخول المسجد والقربان وعلى انه خبث هو ﴿ دم صادر من رحم ﴾ اى بيت منبت الولد ووعائه قاموس * احترز به عن الاستحاضة لانها دم عرق انفجر لادم رحم وعن دم الرعاف والجرح * وعما يخرج من الدبر فليس بحيض لكن يستحب ان لاياتيها زوجها وان تغتسل عند انقطاعه كما فى الخلاصة وغيرها وسيأتى . وعما تراه الصغيرة وهى من لم يتم لها تسع سنين على المعتمد * وماتراه النفساء قبل الولادة فليسا من الرحم بل هما استحاضة لكن فى البحر قال بعضهم ماتراه الصغيرة دم فساد لان الاستحاضة لاتكون الا على صفة لاتكون حيضا انتهى يعنى انها دم يتصف بصفة فيه اولاها كان حيضا كزيادة اونقص مثلا تأمل لكن المشهور انه استحاضة والمراد رحم امرأة بقرينة المقام احترازا عما تراه الارنب والضبع والخفاش قالوا ولايحيض غيرها من الحيوانات . وعما يراه الخنثى المشكل ففى الظهيرية اذا خرج منه المنى والدم فالعبرة للمنى دون الدم انتهى وكأنه لان المنى لايشتبه بغيره بخلاف الدم فانه يشتبه بالاستحاضة فيلغى ويعتبر المتيقن من اول الامر ﴿ خارج من فرج داخل ﴾ احتراز عما لو احست بنزوله الى الفرج الداخل ولم يخرج منه فليس بحيض فى ظاهر الرواية وبه يفتى قهستانى وعن محمد يكفى الاحساس به فلو احست به فى رمضان قبيل الغروب ثم خرج بعده تقضى صوم اليوم عنده لاعندهما ﴿ ولو حكما ﴾ ليدخل الطهر المتخلل و الالوان سوى البياض الخالص انتهى مص فهذا تعميم لقوله دم

---

٣ قوله تستشفر بها اى تضعها عند شفر فرجها اى حرفه منه

فكان الاولى ذكره بحذائه ﴿ بدون ولادة ﴾ ليحترز عن النفاس مصـ اى ماتراه
بعد الولادة ولم يقل واياس لان المختار ان الآيسة اذا رأت الدم نصابا يكون حيضا
اذا رأته خالصا كالاسود والاحمر القانى كما سيأتى فهو داخل فى التعريف وغير الخالص
يكون استحاضة فهو خارج بقيد الرحم ﴿ والنفاس ﴾ بالكسر لغة مصدر نفست المرأة
بضم النون وفتحها اذا ولدت فهى نفساء وهن نفاس مغرب واصطلاحا دم تسمية
للعين بالمصدر كالحيض سواء كما فى المغرب ﴿ كذلك ﴾ الاشارة الى وصف الدم
السابق فكأنه قال دم صادر من رحم خارج من فرج داخل ولو حكما فاحترز عما
لو ولدت من جرح ببطنها فهى ذات جرح وان ثبت له احكام الولد من انقضاء
عدة ونحوه الا اذا سال الدم من الرحم وخرج من الفرج الداخل فنفساء كما فى البحر
والنهر وسيأتى ودخل بقوله ولو حكما الطهر المتخلل وماسوى البياض الخالص
ومالو ولدته ولم تر دما فالمعتمد انها تصير نفساء كما فى الدر والبحر وسيأتى ﴿ عقيب
خروج اكثر ولد ﴾ ولو متقطعا عضوا عضوا لااقله فتتوضأ ان قدرت او تتيمم
وتومئ بصلاة در ووصف الولد بقوله ﴿ لم يسبقه ولد منه ﴾ اى من ﴿ اقل
من ستة اشهر ﴾ احترازا عن ثانى التوأمين فانه لايكون نفاسا فى الاصح مصـ بل
هو من الاول فقط واذا كان بينهما ستة اشهر فاكثر فالنفاس من كل واحد منهما
﴿ والاستحاضة ﴾ لغة مصدر استحيضت المرأة فهى مستحاضة قال فى القاموس والمستحاضة
من يسيل دمها لا من المحيض بل من عرق العاذل ﴿ و ﴾ الحال انه ﴿ يسمى دما فاسدا ﴾
وهو سبعة كما سيأتى فى آخر الفصل الرابع ان شاء الله تعالى وشرعا ﴿ دم ولو حكما ﴾
ليدخل الالوان مصـ ﴿ خارج من فرج داخل لا عن رحم ﴾ وعلامته ان لا رائحة له
ودم الحيض منتن الرائحة بحر ﴿ والدم الصحيح ما لاينقص عن ثلاثة ﴾ اى عن ادنى مدة
الحيض ﴿ ولايزيد على العشرة ﴾ اى اكثر المدة ﴿ فى الحيض ﴾ اما حقيقة او حكما
بان يزيد على عادتها مصـ اى فانه اذا زاد على العادة حتى جاوز العشرة فانها ترد
على عادتها ويكون ما رأته فى ايام عادتها دما صحيحا كأنه لم يزد على العشرة ويكون
الزائد على العادة استحاضة وهو دم فاسد والحاصل ان الدم اذا انقطع قبل مجاوزة العشرة
فهو دم صحيح لانه لم يزد عليها حقيقة واذا جاوزها فما تراه فى ايام العادة حيض
ويجعل كأن الدم انقطع على العادة ولم يجاوز العشرة حكما فليتأمل ﴿ ولا ﴾ على الاربعين
فى النفاس ﴾ اما حقيقة او حكما كما سبق مصـ وقوله ﴿ ولا يكون فى احد طرفيه
دم ولو حكما ﴾ اى نحو الصفرة والكدرة لم يظهر لى مراده به وهو زائد
على ما فى المحيط وغيره فى تعريف الدم الصحيح ولعله احترز به عما لو كان

طهرا فى احد طرفيه دم كما لورأت المبتدأة يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما
كانت العشرة الاولى حيضا وهى دم غير صحيح لوقوع الدم فى طرفه الاول وكذا
لووقع فى طرفيه كما لورأت المعتادة قبل عادتها يوما دما ثم عشرة طهرا ويوما دما
فان العشرة الطهر حيض ان كانت كلها عادتها والا ردت الى العادة هذا ماظهر لى
هنا لكن لايخفى ان ذلك خارج بقوله ولا يزيد على العشرة لان الزيادة هنا
موجودة فان الطهر المتخلل بين الدمين اذا كان اقل من خمسة عشر يوما يجعل
كالدم المتوالى كما سيأتى وايضا فان اقتصاره على تعريف الدم الصحيح بعد قوله
والاستحاضة ويسمى دما فاسدا الخ يقتضى ان الدم الفاسد المقابل للصحيح هو
دم الاستحاضة اكتفى بتعريف الاستحاضة عن تعريفه فيفيد ان الحيض لايكون
دما فاسدا فتكون العشرة فى المثالين المذكورين دما صحيحا فلم يصح الاحتراز
عنهما لكن شاع فى كلامهم اطلاق الدم الفاسد على ماجاوز العشرة مع ان
العشرة حيض فليتأمل ﴿ والطهر المطلق ﴾ الشامل للاقسام الاربعة الآتية
﴿ مالايكون حيضا ولانفاسا ﴾ وفيه ان بعض اقسامه قد يكون حيضا اونفاسا
كالطهر المتخلل بين الدمين الا ان يراد بالمطلق ماينصرف اليه اسم الطهر عند
الاطلاق ﴿ والطهر الصحيح ﴾ فى الظاهر والمعنى ﴿ ما ﴾ اى نقاء ﴿ لايكون
اقل من خمسة عشر يوما ﴾ بان يكون خمسة عشر فاكثر لان مادون ذلك
طهر فاسد يجعل كالدم المتوالى كما ذكرنا وسيأتى تفصيله ﴿ ولايشوبه ﴾ اى
يخالطه ﴿ دم ﴾ اصلا لافى اوله ولافى وسطه ولا فى آخره مصـ فلو كان خمسة عشر
لكن خالطه دم صار طهرا فاسدا كما لورأت المبتدأة احد عشر يوما دما
وخمسة عشر طهرا ثم استمر بها الدم فالدم هنا فاسد لزيادته على العشرة والطهر
صحيح ظاهرا لانه استكمل خمسة عشر لكنه فاسد معنى لان اليوم الحادى عشر
تصلى فيه فهو من جملة الطهر فقد خالط هذا الطهر دم فى اوله ففسد
فلا تثبت به العادة كما يأتى فى النوع الثانى وح فهى كمن بلغت مستحاضة فحيضها عشرة
وطهرها عشرون وسيأتى تمام ذلك فى الفصل الرابع ان شاء الله تعالى ﴿ ويكون
بين الدمين الصحيحين ﴾ احتراز عما يكون بين الاستحاضتين اوبين حيض
واستحاضة اوبين نفاس واستحاضة اوبين طرفى نفاس واحد مصـ وذلك
كما لورأت الآيسة طهرا تاما بين استحاضتين وكما لوحاضت اوولدت ثم دخلت
فى سن اليأس ثم رأت دم استحاضة والاخير ظاهر ففى الكل الطهر فاسد لانه
لم يقع بين دمين صحيحين وان لم ينقص عن خمسة عشر يوما ولم يخالطه دم فتأمل

﴿ والطهر الفاسد ماخالفه ﴾ اى خالف الصحيح ﴿ فى واحد منه ﴾ اى مما ذكر فى تعريفه بان كان اقل من خمسة عشر اوخالطه دم اولم يقع بين دمين صحيحين ﴿ والطهر ﴾ عطف على ماخالفه ﴿ المتخلل مطلقا بين الاربعين فى النفاس ﴾ اى فهو من الطهر الفاسد لكونه لم يقع بين دمين صحيحين بل وقع بين طرفى دم واحد وقوله مطلقا اى قليلا كان اوكثيرا وهذا قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى وفى الخلاصة وعليه الفتوى وقالا اذا كان الطهر المتخلل خمسة عشر فصاعدا يفصل بين الدمين ويجعل الاول نفاسا والثانى حيضا ان امكن كذا فى المحيط انتهى اى ان امكن جعل الثانى حيضا بان استكمل مدته ﴿ والطهر التام ﴾ صحيحا اوفاسدا كما قدمناه ﴿ طهر خمسة عشر يوما فصاعدا والطهر الناقص ﴾ وهو قسم من الطهر الفاسد كما علمته ﴿ مانقص منه ﴾ اى من التام ﴿ والمعتادة من سبق منها ﴾ من حين بلوغها ﴿ دم وطهر صحيحان ﴾ كما لو بلغت فرأت ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا فاذا استمر بها الدم فلها فى زمن الاستمرار عادتها ﴿ اواحدهما ﴾ بان رأت دما صحيحا وطهرا فاسدا كما لو رأت خمسة دما واربعة عشر طهرا ثم استمر الدم فحيضها من اول الاستمرار خمسة لانها دم صحيح وطهرها بقية الشهر لان مارأته طهر فاسد لاتصير به معتادة فلم يصلح لنصب العادة ايام الاستمرار اوبالعكس كما لو رأت احد عشر دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم لكن الطهر هنا صحيح ظاهرا فقط لفساده بفساد الدم فلا تثبت به العادة كما قدمناه فحكمها حكم من بلغت مستحاضة فحيضها عشرة من اول الاستمرار وطهرها عشرون هو الصحيح كما فى المحيط وقيل طهرها ستة عشر ﴿ والمبتدأة من كانت فى اول حيض اونفاس ﴾ فاذا بلغت برؤية الدم اوالولادة واستمر بها الدم فحيضها عشرة ونفاسها اربعون وطهرها عشرون وسيأتى تمام ذلك فى الفصل الرابع ﴿ والمضلة وتسمى الضالة والمحيرة ﴾ والمحيرة ايضا بالكسر لانها حيرت الفقيه ﴿ من نسيت عادتها ﴾ عددا اومكانا فى حيض اونفاس ﴿ النوع الثانى ﴾ من المقدمة ﴿ فى الاصول والقواعد الكلية اقل الحيض ثلاثة ايام ﴾ بالنصب على الظرفية اوبالرفع على الخبرية ان كان التقدير اقل مدة الحيض ﴿ ولياليها ﴾ الاضافة الى ضمير الايام لافادة مجرد العدد اى كون الليالى ثلاثا لالكونها ليالى تلك الايام فلذا عبر ابن الكمال بقوله وثلاث ليال واحترز عن رواية الحسن عن الامام انه ثلاثة ايام وليلتان وروى عن ابى يوسف يومان واكثر الثالث ولذا قال المص ﴿ اعنى اثنين وسبعين ساعة ﴾ بالساعات الفلكية كل ساعة منها خمس عشرة

درجة وتسمى عندهم المعتدلة والساعات اللغوية والشرعية وهى الزمان وان قل ﴿ حتى
لو رأت ﴾ الدم ﴿ مثلا عند طلوع شمس يوم الاحد ساعة ﴾ اى حصة من الزمان
﴿ ثم انقطع الى فجر يوم الاربعاء ﴾ بادخال الغاية ﴿ ثم رأت ﴾ الدم ﴿ قبيل ﴾
تصغير قبل وهو اسم لوقت يتصل به مابعده ﴿ طلوعها ﴾ اى طلوع شمس الاربعاء
﴿ ثم انقطع عند الطلوع او استمر من الطلوع الاول ﴾ بلا انقطاع اصلا ﴿ الى ﴾
الطلوع ﴿ الثانى يكون حيضا ﴾ لبلوغه نصابه وافاد ان الشرط وجود الدم
فى طرفى النصاب سواء وجد فيما بين ذلك اولا ﴿ ولو انقطع قبل الطلوع الثانى
بزمان يسير ولم يتصل به ﴾ اى بالطلوع الثانى ﴿ الدم ﴾ حتى نقص عن اثنين
وسبعين ساعة بلحظة ﴿ ثم ﴾ دام الانقطاع ﴿ ولم تر دما الى تمام خمسة عشر يوما
لم يكن حيضا ﴾ اما لو عاد قبل تمام خمسة عشر من حين الانقطاع بان عاد فى اليوم
العاشر او قبله كان كله حيضا وان بعده كانت العشرة فقط حيضا او ايام العادة
فقط لو معتادة لان الطهر الناقص كالدم المتوالى كما مر ويأتى ﴿ واكثره ﴾
اى الحيض ﴿ عشرة كذلك ﴾ اى مقدرة مع لياليها بالساعات اعنى مائتين واربعين
ساعة نعم ذكر فى التتارخانية انها لو اخبرت المفتى بانها طهرت فى الحادى عشر
اخذ لها بعشرة او فى العاشر اخذ بتسعة ولا يستقصى فى الساعات لئلا يعسر عليها
الامر وهكذا يفعل فى جميع الصور الا فى اقل الحيض واقل الطهر مخافة النقص عن الاقل
زاد القهستانى عن حاشية الهداية ان عليه الفتوى ومثله فى معراج الدراية ﴿ واقل
النفاس لا حد له ﴾ بل هو ما يوجد ولو ساعة ﴿ حتى اذا ولدت فانقطع الدم ﴾
عقب ذلك ﴿ تغتسل وتصلى ﴾ فليس له نصاب الا اذا احتيج اليه لعدة كقوله اذا
ولدت فانت طالق فقالت مضت عدتى فقدره الامام بخمسة وعشرين يوما وبعدها
خمسة عشر طهر ثم ثلاث حيض كل حيضة خمسة ايام ثم طهران بين الحيضتين ثلاثون
يوما فاقل مدة تصدق فيها عنده خمسة وثمانون يوما وروى عنه مائة يوم باعتبار اكثر
الحيض وقدره الثانى باحد عشر فتصدق بخمسة وستين يوما احد عشر نفاس
وخمسة عشر طهر وثلاث حيض بتسعة ايام بينها طهران بثلاثين وقدره الثالث
بساعة فتصدق بعدها باربعة وخمسين وتمام ذلك فى السراج وحواشينا على الدر
المختار ﴿ واكثره ﴾ اى النفاس ﴿ اربعون يوما ﴾ وقد علم اجمالا مما مر
من بيان اكثر الحيض والنفاس وان الزائد عليه لا يكون حيضا ولا نفاسا ان الدم
الصحيح لا يعقبه دم صحيح وحينئذ ﴿ فالحيضتان لا يتواليان ﴾ بل الثانى منهما
استحاضة وكذا فى الاخيرين مص فى قوله ﴿ وكذا النفاسان والنفاس والحيض
بل لابد من طهر ﴾ تام فاصل ﴿ بينهما ﴾ اى بين كل اثنين من الحيضين والنفاسين

والحيض والنفاس ﴿ واقل الطهر ﴾ المذكور مختلف فهو ﴿ في حق النفاسين ستة اشهر ﴾ لانه ادنى مدة الحمل فلو فصل اقل من ذلك كانا توأمين والنفاس من الاول فقط كما مر ويأتى ﴿ وفى ﴾ حق ﴿ غيرها ﴾ من حيضين اوحيض ونفاس ﴿ خمسة عشر يوما ﴾ وان كان اقل من ذلك فالثانى استحاضة مع فاذا وقع ذلك الطهر التام بين دمين ﴿ فالدمان المحيطان به حيضان ﴾ وكذا الحكم فى الاكثر بطريق اولى معنى اى الاكثر من طهر خمسة عشر ﴿ ان بلغ كل نصابا ﴾ ثلاثة اواكثر ﴿ ولم يمنع مانع والا ﴾ اى وان لم يبلغ نصابا اومنع مانع من الحيض مثل كونها حاملا او كونه زائدا على عادتها مجاوزا للعشرة ﴿ فاستحاضة اونفاس ﴾ صورته امرأة رأت دماحال حملها خمسة ايام ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم ولدت ورأت دما فالدم الثانى نفاس والدم الاول استحاضة مع انهما مكتنفان بالطهر ﴿ تنبيه ﴾ اطلق الطهر فشمل الصحيح والفاسد بعد كونه تاما فالطهر التام الفاسد وهوالذى خالطه دم كما مر يفصل بين الدمين وانما يفسد من حيث انه لايصلح لنصب العادة فى المبتدأة لامن حيث الفصل وعدمه كما يظهر فى الفصل الرابع وح فلو رأت ثلاثة دما كمادتها ثم خمسة عشر طهرا ثم يوما دما ثم يوما طهرا ثم ثلاثة دما فالثلاثة الاولى والاخيرة حيضان لوجود طهر تام بينهما وان كان فاسدا لانها صامت فيه يوما بدم ﴿ والطهر الناقص ﴾ عن اقله ﴿ كالدم المتوالى ﴾ لانه طهر فاسد كما فى الهداية ﴿ لاينفصل بين الدمين ﴾ بل يجعل الكل حيضا ان لم يزد على العشرة والافالزائد عليها اوعلى العادة استحاضة ﴿ مطلقا ﴾ اى سواء كان اقل من ثلاثة ايام وهو بالاتفاق اوازيد وسواء كان ذلك الازيد مثل الدمين المحيطين به اواقل اواكثر وسواء كان فى مدة الحيض اولا عند ابى يوسف وهو قول ابى حنيفة آخر وعليه فيجوز بداية الحيض بالطهر وختمه به ايضا اذا احاط الدم بطرفيه فلو رأت مبتدأة يوما دما واربعة عشر طهرا ويوما دما فالعشرة الاولى حيض ولو رأت المعتادة قبل عادتها يوما دما وعشرة طهرا ويوما دما فالعشرة الطهر حيض ان كانت عادتها والا ردت الى عادتها وعند محمد الطهر الناقص لايفصل لو مثل الدمين اواقل فى مدة الحيض ولو اكثر فصل ان بلغ ثلاثا فاكثر ثم ان كان فى كل من الجانبين نصاب فالسابق حيض ولو فى احدهما فهو الحيض والافالكل استحاضة ولايجوز عنده بدأ الحيض ولاختمه بالطهر فلو رأت مبتدأة يوما دما ويومين طهرا ويوما دما فالاربعة حيض اتفاقا لان الطهر دون ثلاث ولو رأت يوما دما وثلاثة طهرا ويومين دما فالستة حيض للاستواء واو رأت ثلاثة دما وخمسة

طهرا ويوما دما فالثلاثة حيض لغلبة الطهر فصار فاصلا هذا خلاصة مافى شروح الهداية وغيرها وفى المسئلة ست روايات وهاتان اشهرها وقد صحح رواية محمد فى المبسوط والمحيط وعليها الفتوى وفى السراج وكثير من المتأخرين افتوا بقول ابى يوسف لانه اسهل على المفتى والمستفتى وفى الهداية والاخذ به ايسر وفى الفتح وهو الاولى ﴿ وسيجيئ ان شاء الله تعالى ﴾ فى الفصل الثانى بعض ذلك ﴿ وكذا الطهر الفاسد ﴾ المتخلل بين الدمين ﴿ فى النفاس ﴾ لايفصل بينهما ويجعل كالدم المتوالى حتى لو ولدت فانقطع دمها ثم رأت آخر الاربعين دمافكله نفاس كاسر وسيأتى فى الفصل الثانى * ثم اعلم ان عدم فصله خاص بما اذا كان الدم الثانى فى مدة الاربعين لا بعدها ولذا قال فى السراج ثم الطهر المتخلل بين دمى النفاس لايفصل وان كثر الخ فقوله بين دمى النفاس صريح فى ان الدم الثانى فى مدة الاربعين والا فلو كان لايفصل مطلقا لزم ان من ولدت ورأت عشرين دما ثم طهرت سنة او سنتين ثم رأت الدم ان يكون ذلك الطهر كالدم المتوالى ولاقائل به لكن اذا وقع الدم الثانى خارج الاربعين فان كان الطهر المتخلل تاما فصل بينهما ولم يجعل كالدم المتوالى وان كان ناقصا لم يفصل لانه لايفصل فى الحيض ففى النفاس اولى لان الطهر الناقص فاسد فى نفسه بخلاف التام يوضح ماقلناه مافى المحيط لو رأت خمسة دما وخمسة عشر طهرا وخمسة دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فعنده نفاسها خمسة وعشرون لانه لاعبرة بالطهر الاول لاحاطة الدم بطرفيه والثانى معتبر لان به تم الاربعون ولو رأت ثلاثين دما وعشرة طهرا ويوما دما فعند ابى يوسف الاربعون نفاس لانه يختم النفاس بالطهر ويقلب الطهر نفاسا باحاطة الدمين به كما سيأتى وعند محمد الثلاثون نفاس انتهى فقوله لان به تم الاربعون اى فكان الدم الثانى واقعا بعدها فيكون حيضا لوجود الطهر الفاصل فهذا ماظهر لى والله تعالى اعلم ﴿ واكثر الطهر لاحد له ﴾ بل قد يستغرق العمر ﴿ الا عند ﴾ الحاجة الى ﴿ نصب العادة ﴾ عند استمرار الدم ﴿ وسيجيئ ان شاء الله تعالى ﴾ تفصيل ذلك فى الفصل الرابع ﴿ والعادة تثبت بمرة واحدة فى الحيض والنفاس ﴾ هذا قول ابى يوسف وابى حنيفة آخرا قال فى المحيط وبه يفتى وفى موضع آخر وعليه الفتوى هذا فى الحيض اما فى النفاس فتفق عليه مصـ قلت وكذا المبتدأة بالحيض تثبت العادة لها بمرة واحدة اتفاقا كما فى السراج وانما الخلاف فى المعتادة اذا رأت مايخالف عادتها مرة واحدة هل يصير ذلك المخالف عادة لها ام لابد فيه من تكراره مرتين بيان ذلك لو كانت عادتها خمسة من اول الشهر فرأت ستة فهى حيض اتفاقا لكن عندهما يصير ذلك عادة فاذا

استمر بها الدم في الشهر الثاني ترد الى آخر مارأت وعند محمد الى العادة القديمة ولو رأت الستة مرتين ترد اليها عند الاستمرار اتفاقا وتمامه في السراج وقوله ﴿ دما اوطهرا ﴾ منصوبان على التميز ﴿ ان كانا صحيحين ﴾ بخلاف الفاسدين كما اوضحناه في آخر النوع الاول ﴿ وتنتقل كذلك ﴾ اى بمرة واحدة في الحيض والنفاس دما اوطهرا وفيه الخلاف المار لكن هذا في العادة الاصلية وهي ان ترى دمين متفقين وطهرين متفقين على الولاء او اكثر لا الجعلية بان ترى اطهارا مختلفة ودماء مختلفة فانها تنتقض برؤية المخالف اتفاقا نهر وتمام ذلك في الفتح وغيره ﴿ زمانا ﴾ تمييز محول عن الفاعل ﴿ بان لم ترفيه ﴾ اى في زمان عادتها كما لو كانت عادتها خمسة من اول الشهر فمضت ولم ترفيها ولا في بقية الشهر اورأت بعدها خمسة ﴿ اورأت ﴾ الخمسة ﴿ قبله ﴾ اى قبل زمان عادتها ولم ترفيه وانما نص على القبلية مع انها داخلة في قوله بان لم ترفيه لان الانتقال فيها حصل قبل عدم الرؤية فيه فتأمل ﴿ و ﴾ تنتقل ﴿ عددا ان رأت ما يخالفه ﴾ اى العدد ﴿ صحيحا ﴾ حال من مفعول رأت وقوله ﴿ طهرا اودما ﴾ بدل من صحيحا اوعطف بيان كما لو كانت عادتها خمسة حيضا وخمسة وعشرين طهرا فرأت في ايامها ثلاثة دما وخمسة وعشرين طهرا او خمسة دما وثلاثة وعشرين طهرا ﴿ او ﴾ رأت ما يخالفه حالة كون المرئي ﴿ دما فاسدا جاوز العشرة ووقع ﴾ من آخره ﴿ نصاب ﴾ ثلاثة ايام فاكثر ﴿ في بعض ﴾ ايام ﴿ العادة وبعضها ﴾ اى ووقع بعض العادة ﴿ من الطهر الصحيح ﴾ مثاله عادتها خمسة من اول الشهر فرأت الدم سبعة قبله واربعة في اوله وانقطع فهذا دم فاسد لانه جاوز العشرة ووقع منه نصاب الحيض في بعض ايام العادة وبعضها الباقي وهو الخامس وقع من الطهر الصحيح فترد الى عادتها من حيث المكان دون العدد لان الخامس لم يقع بعده دم حتى يجعل حيضا لان ابا يوسف وان كان يجيز ختم الحيض بالطهر لكن شرطه عنده احاطة الدم بطرفي الطهر كما قدمناه وقد تنتقل عددا وزمانا وهو ظاهر وسيأتي تفصيل هذا المحل في الفصل الثاني ان شاء الله تعالى ﴿ واما الاصول ﴾ عطف على قوله اما المقدمة ﴿ فستة الفصل الاول في ﴾ بيان ﴿ ابتداء ثبوت الدماء الثلاثة ﴾ الحيض والنفاس والاستحاضة ﴿ و ﴾ بيان ﴿ انتهائه ﴾ اى انتهاء ثبوتها الذي يزول به احكامها ﴿ و ﴾ في بيان ﴿ الكرسف ﴾ بوزن فلفل ﴿ اما الاول فعند ظهور الدم بان خرج من الفرج الداخل ﴾ الى الفرج الخارج والاول وهو المدور بمنزلة الدبر اوالاحليل والثاني وهو الطويل بمنزلة الاليتين اوالقلفة ﴿ او ﴾ لم ينفصل عن الفرج الداخل بل ﴿ حاذى ﴾ اى ساوى ﴿ حرفه ﴾ والدم في هذا

الحكم ﴿ كالبول والغائط فكل ما ظهر من الاحليل ﴾ بالكسر مخرج البول من ذكر
الانسان واللبن من الثدي قاموس والمراد هنا الاول ﴿ والدبر ﴾ بضم وبضمتين ﴿ والفرج
بان ساوى الحرف ﴾ من احد هذه المخارج ﴿ ينتقض به الوضوء ﴾ سواء كان دما
او بولا او غائطا ﴿ مطلقا ﴾ اى قليلا كان او كثيرا ﴿ ويثبت به ﴾ اى بما ظهر ﴿ النفاس
والحيض ان كان دما صحيحا ﴾ يعني بان كان بعد خروج الولد او اكثره في النفاس ولم ينقص
عن ثلاثة في الحيض ﴿ من بنت تسع سنين او اكثر ﴾ ويثبت به بلوغها قال في المحيط
البرهاني واكثر مشايخ زماننا على هذا انتهى وعليه الفتوى سراج وهو المختار وقيل ست
وقيل سبع وقيل اثنا عشر فتح ﴿ فان احس ﴾ بصيغة المجهول ولم يقل احست ليدخل
فيه حدث الرجال والنساء ﴿ ابتداء بنزوله ﴾ اى الدم ونحوه كالبول ﴿ ولم يظهر ﴾
الى حرف المخرج ﴿ او منع ﴾ بصيغة المجهول ايضا معطوف على لم يظهر ﴿ منه ﴾
اى من ظهوره ﴿ بالشد ﴾ على ظاهر المخرج بنحو خرقة ﴿ او الاحتشاء ﴾
في باطنه بنحو قطنة ﴿ فليس له حكم ﴾ اى لا ينتقض به الوضوء ولا يثبت به الحيض
وقيل يثبت بمجرد الاحساس كما قدمناه ﴿ وان منع بعد الظهور اولا فالحيض والنفاس
باقيان ﴾ اى لا يزول بهذا المنع حكمهما الثابت بالظهور اولا كما لو خرج بعض المني
ومنع باقيه عن الخروج فانه لا تزول الجنابة ﴿ دون الاستحاضة ﴾ فانه اذا امكن منع
دمها زال حكمها ﴿ واما ﴾ الكلام ﴿ في ﴾ حكم الخارج من ﴿ غير السبيلين ﴾
القبل والدبر ﴿ فلا حكم للظهور والمحاذاة ﴾ بمجردهما ﴿ بل لابد من الخروج ﴾
ولو بالاخراج كعصره في الاصح خلافا لما في العناية والبحر من ان الاخراج غير معتبر
كما اوضحناه في رد المحتار ﴿ و ﴾ لابد ايضا من ﴿ السيلان ﴾ واختلف في تفسيره
ففي المحيط عن ابي يوسف ان يعلو وينحدر وعن محمد اذا انتفخ على رأس الجرح وصار
اكثر من رأسه نقض والصحيح لا ينقض انتهى وصحح في الدراية الثاني لكن صحح في الخانية
وغيرها الاول وفي الفتح انه مختار السرخسي وهو الاولى والمراد السيلان ولو بالقوة
حتى لو مسحه كلما خرج او وضع عليه قطنة او القى عليه رمادا او ترابا ثم ظهر ثانيا
فتربه ثم وثم فانه يجمع فان كان بحيث لو تركه سال بغلبة الظن نقض قالوا وانما يجمع
اذا كان في مجلس واحد مرة بعد اخرى فلو في مجالس فلا كما في التتارخانية والبحر
﴿ الى ما ﴾ اى موضع من البدن ﴿ يجب تطهيره في الغسل ﴾ من الجنابة وعم التطهير
المسح كما لو لم يمكنه غسل رأسه لعذر وامكنه مسحه فخرج منه دم وسال اليه والمراد
سيلانه اليه ولو حكما فيشمل ما لو افتصد ولم يتلطخ رأس الجرح فانه ناقض مع انه سال
الى الارض دون البدن وكذا لو مص العلق او القراد الكبير الدم وخرج ما لو سال

فى داخل العين اوباطن الجرح فانه موضع لايجب تطهيره لانه مضر وزاد فى الفتح بعد قوله يجب اويندب وايده فى البحر بقولهم اذا نزل الدم الى قصبة الانف نقض اى لان المبالغة فى الاستنشاق الى مااشتد من الانف مسنونة وتمام تحقيق ذلك فى حواشينا ردالمحتار ﴿ فى نقض الوضوء ﴾ متعلق بمعنى النفى فى قوله فلا حكم وقوله بل لابد اوبالظهور والخروج لكن يحتاج الى تكلف تأمل ﴿ فلو منع الجرح السائل من السيلان انتفى العذر ﴾ بلاخلاف وذلك واجب بالقدر الممكن ولو بصلاته موميا قائما اوقاعدا كما سيأتى تفصيله آخر الرسالة ان شاء الله تعالى ﴿ كالاستحاضة ﴾ فى اصح القولين وقيل انها كالحيض ﴿ وفى النفاس لابد ﴾ فى ثبوت حكمه ﴿ مع ذلك ﴾ اى مع خروج الدم من الفرج الداخل ﴿ من خروج اكثر الولد ﴾ هذا اصح الاقاويل وفى الخلاصة ان خرج الاقل لاتكون نفساء فان لم تصل تكون عاصية فيؤتى بقدر اوبحفرة صغيرة وتجلس هناك كيلا تؤذى الولد وعند محمد لابد من خروج كله ﴿ فان ولدت ولم تردما فعليها الغسل ﴾ هذا قول ابى حنيفة وقول ابى يوسف اولا ثم رجع ابو يوسف وقال هى طاهرة لاغسل عليها واكثر المشايخ اخذوا بقول ابى حنيفة وبه يفتى الصدر الشهيد كذا فى المحيط وصححه فى الظهيرية والسراج فكان هو المذهب بحر ﴿ لان الولد لاينفك عن بلة ﴾ بالكسر والتشديد اى رطوبة ﴿ دم ﴾ كذا علل فى الفتح وعلل الزيلعى بان نفس خروج الولد نفاس اى ولو لم يوجد معه بلة اصلا وهو صريح فى انها تصير نفساء وبه صرح فى النهاية ايضا وبه اندفع مافى النهر من ان وجوب الغسل عليها للاحتياط كما صرحوا به فلا يلزم منه كونها نفساء وتمامه فيما علقته على البحر ﴿ ولو خرج الولد من غير الفرج ﴾ كجرح ببطنها ﴿ لن خرج الدم من الفرج فنفاس والافلا ﴾ لكن تنقضى به العدة وتصير الامة ام ولد ولو علق طلاقها بولادتها وقع لوجود الشرط بحر ﴿ والسقط ﴾ بالحركات الثلاث الولد يسقط من بطن امه ميتا وهو مستبين الخلق والا فليس بسقط كذا فى المغرب فقوله ﴿ ان استبان بعض خلقه ﴾ لبيان انه لايشترط استبانة الكل بل يكفى البعض ﴿ كالشعر والظفر ﴾ واليد والرجل والاصبع ﴿ فولد ﴾ اى فهو ولد تصير به نفساء وتثبت له باقية الاحكام من انقضاء العدة ونحوها كما علمته آنفا وزاد فى البحر عن النهاية ولايكون مارأته قبل اسقاطه حيضا اى لانها حينئذ حامل والحامل لاتحيض كما مر ﴿ والا ﴾ يستبن شئ من خلقه ﴿ فلا ﴾ يكون ولدا ولا تثبت به هذه الاحكام ﴿ ولكن مارأته من الدم ﴾ بعد اسقاطه ﴿ حيض ان بلغ نصابا ﴾ ثلاثة ايام فاكثر ﴿ وتقدمه طهر تام ﴾ ليكون فاصلا بين هذا الحيض وحيض قبله ﴿ والا ﴾ يوجد واحد من هذين

(الشرطين)

الشرطين اوفقد احدهما فقط ﴿ فاستحاضة ﴾ ولو لم تعلم انه مستبين ام لا بان اسقطته
فى المخرج مثلا واستمر بها الدم فسيأتى حكمه ان شاء الله تعالى فى آخر الفصل الخامس
﴿ وان ولدت ولدين اواكثر فى بطن واحد بان كان بين كل ولدين اقل من ستة
اشهر ﴾ ولو بين الاول والثالث اكثر منها فى الاصح بحر ﴿ فالنفاس من الاول
فقط ﴾ هذا قول ابى حنيفة وابى يوسف وهو الصحيح وعند محمد من الثانى كذا
فى التتارخانية والظاهر ان المراد بالثانى الاخير ليشمل الثلاثة ثم لا خلاف ان انقضاء
العدة من الاخير كما فى التنوير لتعلقه بفراغ الرحم ولا يكون الا بخروج كل ما فيه ولم يبين
حكم ماتراه بعد الاول و كتب فى الهامش قالوا والباقى استحاضة وهذا على الاطلاق
فى المتوسط لان الحامل لا تحيض واما فى الاخير فيتعين ان يقيد بما اذا لم يمكن جعله
حيضا بان لم يمض بعد انقطاع النفاس خمسة عشر يوما اولم تمض عادته الاولى
اوعشرون فى المبتدأة اوكان اقل من ثلاثة ايام والا فينبغى ان يكون حيضا انتهى *
قلت والمتوسط ايضا ليس على اطلاقه بل هو مقيد بما اذا كان بعد تمام الاربعين
من الاول لما فى البحر عن النهاية ان ماتراه عقب الثانى ان كان قبل الاربعين فهو نفاس
الاول لتمامها واستحاضة بعد تمامها عندهما انتهى وينبغى فى المعتادة اذا جاوز الاربعين
ان ترد الى عادتها فيكون مازاد عليها استحاضة لا ما بعد تمام الاربعين فقط ﴿ واما انتهاء
الحيض ﴾ معطوف على قوله اما الاول ﴿ فببلوغها سن الاياس ﴾ اى انتهاء مدته
التى يوجد فيها ولا يتعداها غالبا وليس المراد انتهاء نفس الحيض لانه يكون
بانقطاعه حقيقة فيما بين الثلاث والعشرة اوحكما اذا جاوز العشرة وكان مقتضى
المقابلة حيث فسر الابتداء بظهور الدم ان يفسر الانتهاء بالانقطاع المذكور واما
تفسيره بما ذكره فانما يناسب تفسير الابتداء ببلوغها تسع سنين فاكثر وقد يقال انه
مراده من تفسير الابتداء ويحتاج الى تكلف فتأمل ثم اليأس انقطاع الرجاء والاياس
اصله ايآس حذفت منه الهمزة التى هى عين الكلمة تخفيفا مغرب ﴿ وهو ﴾
اى سن الاياس ﴿ فى الحيض ﴾ احترازعن الاستحاضة فانه لا تقدير له ﴿ خمس
وخمسون سنة ﴾ قال فى المحيط البرهانى وكثير من المشايخ افتوا به وهو اعدل
الاقوال وذكر فى الفيض وغيره انه المختار وفى الدر عن الضياء وعليه الاعتماد فاذا
بلغته وانقطع دمها حكم باياسها والا فلا وعليه فالمرضع التى لا ترى الدم فى مدة
ارضاعها لا تنقضى عدتها الا بالحيض كما فى الدر من باب العدة وفى السراج
سئل بعض المشايخ عن المرضعة اذا لم تر حيضا فعالجته حتى رأت صفرة فى ايام الحيض
قال هو حيض تنقضى به العدة ﴿ فان رأت بعده ﴾ اى بعد هذا السن ﴿ دما خالصا ﴾

كالاسود والاحمر القانى ﴿ نصابالحيض ﴾ قال صدر الشريعة هو المختار وفى المحيط قال بعضهم لايكون حيضا وجعله صدر الشريعة ظاهر الرواية وقال بعضهم ان حكم بالاياس فليس بحيض والا فحيض وفى الحجة وهو الصحيح (والا) يكن كذلك بان رأت صفرة اوكدرة اوتربية صدر الشريعة والكدرة ماهو كالماء الكدر والتربية نوع منها كلون التراب بتشديد الياء وتخفيفها بغير همز نسبة الى الترب بمعنى التراب والصفرة كصفرة القز والتبن اوالسن على الاختلاف ﴿ فاستحاضة ﴾ وفى البحر عن الفتح ثم انما ينقض الحكم بالاياس بالدم الخالص فيما يستقبل لافيما مضى حتى لاتفسد الانكحة المباشرة قبل المعاودة انتهى فلو اعتدت بالاشهر فرأته قبل تمام الاشهر استأنفت لابعدها كما اختاره الشهيد وصدر الشريعة ومنلا خسرو والباقانى وتعتد فى المستقبل بالحيض كما صححه فى الخلاصة وغيرها وفى الجوهرة والمجتبى انه الصحيح المختار وعليه الفتوى وفى تصحيح القدورى ان هذا التصحيح اولى من تصحيح الهداية فساد النكاح وبطلان العدة وفى النهر انه اعدل الروايات كذا فى باب العدة من الدر ملخصا وماقيد المص هنا الدم بكونه خالصا وهو الاسود والاحمر القانى كما ذكرنا صار مظنة ان توهم ان دم الحيض يشترط فيه ذلك فى الآيسة وغيرها دفع ذلك بقوله ﴿ وفى غير الآيسة ماعدا البياض الخالص ﴾ قيل هو شيء يشبه الخيط الابيض در ﴿ من الالوان ﴾ كالخضرة وغيرها من الخمسة السابقة ﴿ فى حكم الدم ﴾ فى مدة الحيض والنفاس وانكر ابو يوسف الكدرة فى اول الحيض دون آخره ومنهم من انكر الخضرة والصحيح انها حيض من غير الآيسة وفى المعراج عن فخر الائمة لو افتى بشيء من هذه الاقوال فى مواضع الضرورة طلبا للتيسير كان حسنا بحر ﴿ والمعتبر فى اللون ﴾ من حمرة اوغيرها ﴿ حين يرتفع الحشو ﴾ اى الكرسف ﴿ وهو طرى ولايعتبر التغير ﴾ الى لون آخر ﴿ بعد ذلك ﴾ كما لو رأت بياضا فاصفر بعد اليبس اوبالعكس اعتبر ما كان قبل التغير ﴿ واما الكرسف ﴾ بضم الكاف والسين المهملة بينهما راء ساكنة القطن وفى اصطلاح الفقهاء مايوضع على فم الفرج ﴿ فسنة ﴾ اى استحب وضعه كما فى الفتح وشرح الوقاية ﴿ للبكر ﴾ اى من لم تزل عذرتها ﴿ عند الحيض فقط ﴾ اى دون حالة الطهر ﴿ وللثيب ﴾ من زالت بكارتها ﴿ مطلقا ﴾ لانها لاتأمن عن خروج شيء منها فتحتاط فى ذلك خصوصا فى حالة الصلاة بخلاف البكر كما فى المحيط ونقل فى البحر ماذكره المص عن شرح الوقاية ثم قال وفى غيره انه سنة للثيب حالة الحيض مستحب حالة الطهر ولو صلتا بغير كرسف جاز انتهى ﴿ وسن تطييبه بمسك ونحوه ﴾ لقطع رائحة الدم ﴿ ويكره وضعه ﴾ اى وضع جميعه ﴿ فى الفرج الداخل ﴾ لانه يشبه

النكاح بيدها محيط ﴿ولو وضعت الكرسف في الليل وهي حائضة او نفساء فنظرت في الصباح فرأت عليه البياض﴾ الخالص ﴿حكم بطهارتها من حين وضعت﴾ للتيقن بطهارتها وقته محيط ﴿فعليها قضاء العشاء﴾ لخروج وقته وهي طاهرة ﴿ولو﴾ وضعته ليلا وكانت ﴿طاهرة فرأت عليه الدم﴾ في الصباح ﴿فحيض من حين رأت﴾ على القياس في اسناد الحوادث الى اقرب الاوقات وفي الفتح فتقضي العشاء ايضا ان لم تكن صلتها قبل الوضع انزالا لها طاهرة في الصورة الاولى من حين وضعته وحائضا في الثانية حين رفعته اخذا بالاحتياط فيهما انتهى فتأمل ﴿ثم ان الكرسف اما ان يوضع في الفرج الخارج او الداخل﴾ وقدمنا اول الفصل بيانهما ﴿وفي الاول ان ابتل شئ منه﴾ اي الكرسف ولو الجانب الداخل منه في الفرج الخارج ﴿يثبت الحيض﴾ في الحائض ﴿ونقض الوضوء﴾ في المستحاضة لان الشرط فيهما خروج الدم الى الفرج الخارج او الى ما يحاذي حرف الداخل كما مر وقد وجد بذلك ﴿وفي الثاني﴾ اي وضعه في الفرج الداخل ﴿ان ابتل الجانب الداخل﴾ من الكرسف ﴿ولم تنفذ البلة﴾ اي لم تخرج ﴿الى ما يحاذي حرف الفرج الداخل لا يثبت شئ﴾ من الحيض ونقض الوضوء ﴿الا ان يخرج الكرسف﴾ فحينئذ يثبت الحيض ونقض الوضوء لا من زمان الابتلال لما مر ان الشرط الخروج دون الاحساس فلو احست بنزول الدم الى الفرج الداخل وعلمت بابتلال الكرسف به من الجانب الداخل فقط فلم تخرجه الى اليوم الثاني لم يثبت له حكم الا وقت الاخراج او نفوذ البلة فلذا قال ﴿وان نفذ﴾ اي البلة وذكر ضميرها لانها بمعنى الدم اي وان خرجت الى ما يحاذي حرف الفرج الداخل ﴿فيثبت﴾ حكمه من الحيض او نقض الوضوء ثم هذا ان بقي بعض الكرسف في الفرج الخارج ﴿وان كان الكرسف كله في الداخل فابتل كله﴾ اي الكرسف ﴿فان كان مبتلا﴾ كذا في اكثر النسخ ولعله بضم اوله وتقديم الباء الموحدة المفتوحة على التاء المثناة المفتوحة المشددة من التبتيل والبتل القطع ويقال ايضا بتل الشئ اي ميزه كما في القاموس وفي نسخة متسفلا بالسين والفاء وهي احسن لانها المستعملة في عباراتهم هنا اي فان كان مميزا ﴿عن حرف﴾ الفرج ﴿الداخل﴾ ومتسفلا عنه بان لم يحاذه ﴿فلا حكم له﴾ لعدم تحقق الشرط وهو الخروج كما مر ﴿والا﴾ بان كان طرفه محاذيا لحرف الداخل او اعلا منه متجاوزا عنه ﴿فخروج﴾ اي فذلك خروج للدم فيثبت به حكمه ﴿وكذا الحكم في الذكر﴾ اذا حشى احليله فابتل الجانب الداخل دون الخارج لا ينتقض الوضوء بخلاف ما لو ابتل الخارج وكذلك اذا كانت القطنة متسفلة عن رأس الاحليل

﴿وكل هذا﴾ اى قوله ثم ان الكرسف الخ ﴿مفهوم مما سبق﴾ اول الفصل ﴿وتفصيل له﴾ للتوضيح ﴿الفصل الثانى فى﴾ بيان احكام ﴿المبتدأة والمعتادة﴾ المتقدم تعريفهما فى النوع الاول من المقدمة ﴿اما الاولى فكل ما رأت﴾ اى كل دم رأته ﴿حيض﴾ ان لم يكن اقل من نصاب ﴿ونفاس﴾ الواو بمعنى او ﴿الا ما جاوز اكثرهما﴾ اى العشرة والاربعين ﴿ولا تنس﴾ ما مر فى آخر المقدمة اعنى ﴿كون الطهر الناقص﴾ عن خمسة عشر يوما ﴿كالمتوالى﴾ اى كالدم المتصل بما قبله وبما بعده فلا يفصل بين الدمين مطلقا ويجعل كله او بعضه حيضا وان لزم منه بدؤ الحيض او ختمه بالطهر وهذا قول ابى يوسف كما اوضحناه فى المقدمة ﴿فان رأت المبتدأة ساعة﴾ اى حصة من الزمان ﴿دما ثم اربعة عشر يوما طهرا ثم ساعة دما﴾ فهذا طهر ناقص وقد وقع بين دمين فلا يفصل بينهما بل يكون كالدم المتوالى وحينئذ ﴿فالعشرة من اوله﴾ اى ما رأت ﴿حيض﴾ يحكم ببلوغها به فتح ﴿وتغتسل﴾ عند تمام العشرة وان كان على طهر ﴿وتقضى صومها﴾ ان كانت فى رمضان ﴿فيجوز ختم حيضها﴾ اى المبتدأة ﴿بالطهر﴾ كما فى هذا المثال ﴿لا بدؤها﴾ لان الطهر الذى يجعل كالدم المتوالى لا بد ان يقع بين دمين فيلزم فى المبتدأة جعل الاول منهما حيضا بالضرورة بخلاف المعتادة فان الدم الاول قد يكون قبل ايام عادتها فيجعل الطهر الواقع فى ايام عادتها هو الحيض وحده ولذا جاز بدؤ حيضها وختمه بالطهر كما سيصرح به المص ﴿واو ولدت﴾ اى المبتدأة ﴿فانقطع دمها﴾ بعد ساعة مثلا ﴿ثم رأت آخر الاربعين﴾ اى فى آخر يوم منها ﴿دما فكله نفاس﴾ لما مر فى المقدمة ان الطهر المتخلل فى الاربعين قليلا كان او كثيرا كله نفاس لان الاربعين فى النفاس كالعشرة فى الحيض وجميع ما تخلل فى العشرة حيض فكذا فى الاربعين ﴿وان انقطع فى آخر ثلاثين ثم عاد قبل تمام خمس واربعين﴾ من حين الولادة ﴿فالاربعون نفاس﴾ لجواز ختمه بالطهر كالحيض ويكون الدم الثانى استحاضة لما مر انه لا يتوالى حيض ونفاس بل لا بد من طهر تام بينهما ولم يوجد ﴿وان عاد بعد تمام خمس واربعين فالنفاس ثلاثون فقط﴾ لان الطهر هنا تام بلغ خمسة عشر يوما فيفصل بين الدمين فلا يمكن جعله كالمتوالى بخلاف المسئلة التى قبله وحينئذ فان بلغ الدم الثانى نصابا فهو حيض والا فاستحاضة ولا ينافى ذلك ما مر من ان الطهر لا يفصل بين الدمين فى النفاس وان كان خمسة عشر فاكثر لان ذلك فيما اذا كان كل من الدمين فى مدة النفاس وهنا الدم الثانى وقع بعد الاربعين وحينئذ فان كان الطهر تاما فصل والا فلا كما اوضحناه آخر المقدمة ﴿واما﴾ الثانية وهى ﴿المعتادة فان رأت ما يوافقها﴾ اى يوافق عادتها

(زمانا)

زمانا وعددا ﴿ فظاهر ﴾ اى كله حيض ونفاس ﴿ وان رأت ما يخالفها ﴾ فى الزمان او العدد او فيهما فحينئذ قد تنتقل العادة وقد لا تنتقل ويختلف حكم مارأت ﴿ فتتوقف معرفته ﴾ اى معرفة حال مارأت من الحيض والنفاس والاستحاضة ﴿ على انتقال العادة فان لم تنتقل ﴾ كما اذا زاد على العشرة او الاربعين ﴿ ردت الى عادتها ﴾ فيجعل المرئى فيها حيضا او نفاسا ﴿ والباقى ﴾ اى ماجاوز العادة ﴿ استحاضة ﴾ ﴿ والا ﴾ اى وان انتقلت العادة ﴿ فالكل حيض او نفاس وقد عرفت ﴾ قبيل الفصل الاول ﴿ قاعدة الانتقال اجمالا ﴾ بدون تفصيل ولا امثلة توضحها ﴿ ولكن نفصل ﴾ تلك القاعدة الاجمالية ونمثل لها ﴿ تسهيلا للمبتدئين ﴾ قال المص هذا البحث اهم مباحث الحيض لكثرة وقوعه وصعوبة فهمه وتعسر اجرائه وغفلة اكثر النساء عنه فعليك بالجد والتشمير فى ضبطه فلعل الله تعالى بلطفه يسهله وييسره لك انه ميسر كل عسير آمين يا كريم انتهى ﴿ فنقول وبالله التوفيق المخالفة ﴾ اى للعادة ﴿ ان كانت فى النفاس ﴾ فان جاوز الدم الاربعين فالعادة باقية ﴿ ردت اليها والباقى ﴾ اى مازاد على العادة ﴿ استحاضة ﴾ فتقضى ما تركته فيه من الصلاة ﴿ وان لم يجاوز ﴾ اى الدم الاربعين ﴿ انتقلت ﴾ اى العادة ﴿ الى مارأته ﴾ وحينئذ ﴿ فالكل نفاس وان كانت ﴾ اى المخالفة ﴿ فى الحيض ﴾ فلا يخلو اما ان يجاوز الدم العشرة اولا فان جاوز فاما ان يقع منه فى زمان العادة نصاب اولا فان وقع فاما ان يساويها عددا اولا وان لم يجاوز العشرة فاما ان يساويها عددا اولا ﴿ فان جاوز الدم العشرة فان لم يقع فى زمانها ﴾ اى العادة ﴿ نصاب ﴾ ثلاثة ايام فاكثر بان لم تر شيئا او رأت اقل من ثلاثة ﴿ انتقلت ﴾ اى العادة ﴿ زمانا والعدد بحاله يعتبر من اول مارأت ﴾ كما اذا كانت عادتها خمسة فى اول الشهر فطهرت خمستها او ثلاثة من اولها ثم رأت احدعشر دما ففى الاول لم يقع فى زمان العادة شئ وفى الثانى وقع يومان فحيضها خمسة من اول مارأت لمجاوزة الدم العشرة فترد الى عادتها من حيث العدد وتنتقل من حيث الزمان لانه طهر لم يقع قبله دم فلا يمكن جعله حيضا ﴿ وان وقع ﴾ نصاب الدم فى زمان العادة ﴿ فالواقع فى زمانها فقط حيض والباقى استحاضة فان كان الواقع ﴾ فى زمان العادة ﴿ مساويا لعادتها عددا فالعادة باقية ﴾ فى حق العدد والزمان معا كما لو طهرت خمستها ورأت قبلها خمسة دما وبعدها يوما دما فخمستها حيض لوقوعها بين دمين ولا انتقال اصلا ﴿ والا ﴾ اى ان لم يكن الواقع فى زمان العادة مساويا لها ﴿ انتقلت ﴾ اى العادة ﴿ عددا الى مارأته ﴾ حال كون مارأته ﴿ ناقصا ﴾ قيد به لانه لا احتمال

لكون الواقع في العادة زائدا عليها وذلك كما لو طهرت يومين من اول خمستها ثم رأت
احدعشر دما فالثلاثة الباقية من خمستها حيض لانها نصاب في زمان العادة لكنه
اقل عددا منها فقد انتقلت عددا لا زمانا ﴿وان لم يجاوز﴾ الدم العشرة ﴿فالكل
حيض﴾ ان طهرت بعده طهرا صحيحا خمسة عشر يوما والا ردت الى عادتها لانه صار
كالدم المتوالي كما في التاتارخانية ومثاله ما في البحر عن السراج لو كانت عادتها خمسة
من اول الشهر فرأت ستة فالسادس حيض ايضا فلو طهرت بعده اربعة عشر ثم
رأت الدم ردت الى عادتها والسادس استحاضة ﴿فان لم يتساويا﴾ اى العادة
والمخالفة ﴿عددا﴾ كما مثلنا آخرا ﴿صار الثاني عادة والا﴾ اى وان تساويا
﴿فالعدد بحاله﴾ سواء رأت نصابا في ايام عادتها او قبلها او بعدها او بعضه
في ايامها وبعضه قبلها او بعدها لكن ان وافق زمانا وعددا فلا انتقال اصلا والا
فالانتقال ثابت على حسب المخالف ولو جاوز الدم العشرة ردت الى عادتها في جميع
هذه الصور كما علم من اطلاقه المار وقد مثل المص فيما يأتي لبعض ما قلناه وتفصيل ذلك
يعلم من المحيط والسراج وغيرهما ﴿ولنمثل﴾ لما مر من تفصيل قاعدة الانتقال في النفاس
والحيض ﴿بامثلة توضيحا للطالبين﴾ لما ذكره من صعوبة هذا البحث ﴿امثلة النفاس
امرأة عادتها في النفاس عشرون ولدت﴾ بعد ذلك ﴿فرأت عشرة دما وعشرين
طهرا واحد عشر دما﴾ تمثيل لقوله فان جاوز الاربعين لان الطهر فيها كالدم المتوالي
لوقوعه بين دمين كما مر فعشرون من اول ما رأت نفاس وان ختم بالطهر ردا
الى عادتها والباقي وهو احد وعشرون استحاضة ﴿او رأت يوما دما وثلاثين طهرا ويوما
دما واربعة عشر طهرا ويوما دما﴾ فنفاسها عشرون ايضا ردا الى عادتها لمجاوزة
فان الطهر الثاني ناقص لا يفصل بين الدمين فهو كالدم المتوالي كالطهر الاول
﴿او رأت خمسة دما واربعة وثلاثين طهرا ويوما دما﴾ تمثيل لقوله وان لم يجاوز
انتقلت الى ما رأته فالكل نفاس ﴿او رأت ثمانية عشر دما واثنين وعشرين طهرا
ويوما دما﴾ ظاهر كلامه انه تمثيل ايضا لقوله وان لم يجاوز وعليه فالدم الاول نفاسها
والاخير استحاضة ولو بلغ نصابا كان حيضا فقد انتقلت عادتها بنقصان يومين لعدم
المجاوزة لان الطهر معتبر هنا لكونه تاما صحيحا لم يقع بين دمي نفاس لان الدم الثاني وقع بعد
الاربعين واذا وقع بعدها لا يفسد الطهر التام بجعله كالدم المتوالي بخلاف الطهر الناقص
لانه فاسد في نفسه وبخلاف ما اذا وقع الدم الثاني في الاربعين فانه يفسد الطهر مطلقا كما
لو ولدت فرأت ساعة دما ثم رأت في آخر الاربعين ساعة دما كما اوضحناه في النوع الاول
من المقدمة هذا ما ظهر لي ﴿او رأت يوما دما واربعة وثلاثين طهرا ويوما دما

وخمسة عشر طهرا ويوما دما ﴾ فنفاسها ستة وثلاثون آخرها دم بخلاف المثال الذي قبله فقد
انتقلت عادتها بزيادة ستة عشر لعدم المجاوزة لان الطهر الاخير معتبر كما علمته آنفا
﴿ وامثلة الحيض ﴾ على ترتيب الامثلة التي ذكرناها تعجيلا للفائدة وتوضيحا
للقاعدة ﴿ امرأة عادتها في الحيض خمسة وطهرها خمسة وخمسون رأت على عادتها
في الحيض خمسة دما وخمسة عشر طهرا واحد عشر دما ﴾ هذا تمثيل لقوله ان لم يقع
في زمان العادة نصاب الخ فان الدم الاخير خمسة منه حيض ثان لوقوعه بعد طهر
تام وقد جاوز العشرة ولم يقع منه نصاب في زمان العادة فان زمنه بعد خمسة وخمسين
فانتقلت العادة زمانا والعدد وهو خمسة بحاله يعتبر من اول ما رأت ومثله قوله
﴿ او رأت خمسة دما وستة واربعين طهرا واحد عشر دما ﴾ لكن هناك لم يقع
في زمان العادة شيء اصلا وهنا وقع دون نصاب فان يومين من آخر الاحد عشر وقعا
في زمان العادة ولا يمكن جعلهما حيضا فانتقلت العادة زمانا وبقي العدد بحاله ايضا
﴿ او رأت خمسة دما وثمانية واربعين طهرا واثني عشر دما ﴾ هذا تمثيل لما اذا وقع
في زمان العادة نصاب مساو لها فان الدم الاخير جاوز العشرة وقد وقع سبعة منه
في زمان الطهر وخمسة منه في زمان عادتها في الحيض فترد اليها ولا انتقال اصلا
ومثله قوله ﴿ او رأت خمسة دما واربعة وخمسين طهرا ويوما دما واربعة عشر
طهرا ويوما دما ﴾ لكن هنا بدئ الحيض وختم بالطهر فان اليوم الدم المتوسط
تمام مدة الطهر والاربعة عشر بعده في حكم الدم المتوالي لانه طهر ناقص وقع بين
دمين فخمسة من اولها حيض والباقي استحاضة والعادة باقية عددا وزمانا كالمثال
قبله ﴿ او رأت خمسة دما وسبعة وخمسين طهرا وثلاثة دما واربعة عشر طهرا
ويوما دما ﴾ تمثيل لما اذا وقع في زمان العادة نصاب غير مساو لعادتها عددا فان الثلاثة
الدم وقعت في زمان عادتها والاربعة عشر بعدها كالدم المتوالي فقد جاوز الدم العشرة
فترد الى العادة زمانا وتنتقل عددا الى الثلاثة الواقعة فيها ﴿ او رأت خمسة دما
وخمسة وخمسين طهرا وتسعة دما ﴾ شروع في التمثيل لقوله وان لم يجاوز الخ
فالتسعة هنا حيض ان طهرت بعدها طهرا صحيحا كما قدمناه فقد انتقلت العادة هنا
عددا فقط وقد رأت هنا نصابا في ايامها ونصابا بعدها فقط ﴿ او رأت خمسة دما
وخمسين طهرا وعشرة دما ﴾ فالعشرة حيض لعدم المجاوزة لكن هنا انتقلت العادة
ايضا في الطهر عددا الى الخمسين ورأت نصاب الحيض في ايامها موافقا لعادتها
ونصابا قبلها كذلك عكس ما قبله ﴿ او رأت خمسة دما واربعة وخمسين طهرا وثمانية
دما ﴾ فالثمانية حيض لعدم المجاوزة ايضا لكن وقع نصاب منها في ايامها ولم يقع

قبلها ولا بعدها نصاب بل وقع يوم ويومان لو جمعا بلغا نصابا فقد انتقلت العادة في الحيض والطهر عددا فقط ﴿ اورأت خمسة دما وخمسين طهرا وسبعة دما ﴾ فالسبعة حيض وقع منها نصاب قبل العادة ووقع دونه فيها ولم يقع بعدها شئ وقد انتقلت في الحيض عددا وزمانا وفي الطهر عددا فقط ﴿ اورأت خمسة دما وثمانية وخمسين طهرا وثلاثة دما ﴾ فالثلاثة حيض ايضا وقع منها يومان في ايام العادة وواحد بعدها ولم يقع قبلها شئ فقد انتقلت في الحيض عددا وزمانا وفي الطهر عددا فقط ﴿ اورأت خمسة دما واربعة وستين طهرا وسبعة اواحد عشر دما ﴾ تميز للسبعة والاحد عشر فهما مثالان في كل منهما رأت نصابا بعد العادة مخالفا لها ولم ترفيها ولا قبلها شيئا ففي الاول السبعة كلها حيض لعدم المجاوزة وقد انتقل عددا وزمانا وفي الثاني خمسة فقط من اول الاحد عشر حيض والباقي استحاضة فقد انتقلت العادة زمانا فقط وردت اليها عددا للمجاوزة على العشرة واما العادة في الطهر فقد انتقلت عددا فقط ولم يظهر لي وجه ذكره المثال الاخير لانه من امثلة المجاوزة وحاصل هذه المسائل انها اما ان ترى دما قبل العادة او بعدها وفي كل خمس صور الاولى قبلها او بعدها نصاب وفيها نصاب الثانية والثالثة قبلها او بعدها نصاب وفيها دونه اولاشئ والرابعة قبلها او بعدها دون نصاب وفيها نصاب الخامسة قبلها او بعدها دونه وفيها دونه لكن لو جمعا بلغا نصابا وقد ترى فيها وقبلها وبعدها والكل حيض على قول ابي يوسف المفتى به من انتقال العادة بمرة وفي بعض هذه المسائل خلاف وبسطها يعلم من المطولات وبما قررناه ظهر ان المص لم يستوف التمثيل لجميع الصور فتدبر ﴿ فيجوز بدؤ المعتادة وختمها بالطهر ﴾ تفريع على ما علم من القاعدة والتمثيل كالمثال الرابع من امثلة الحيض وقيد بالمعتادة لان المبتدأة لا يجوز بدؤها بالطهر كما قدمناه اول الفصل وهذا كله على قول ابي يوسف ايضا كما بيناه في النوع الثاني والله تعالى اعلم ﴿ الفصل الثالث في الانقطاع ﴾ لا يخلو اما ان يكون لتمام العشرة اودونها لتمام العادة اودونها ﴿ ان انقطع الدم ﴾ ولو حكما بان زاد ﴿ على اكثر المدة ﴾ اي العشرة ﴿ في الحيض و ﴾ الاربعين ﴿ في النفاس يحكم بطهارتها ﴾ اي بمجرد مضي اكثر المدة ولو بدون انقطاع اواغتسال وانما عبر بالانقطاع ليلائم بقية الانواع ﴿ حتى يجوز ﴾ لمن تحل له ﴿ وطؤها بدون الغسل ﴾ لانه لا يزيد على هذه المدة ﴿ لكن لا يستحب ﴾ بل يستحب تأخيره لما بعد الغسل ﴿ و ﴾ حتى ﴿ لو بقي من وقت ﴾ صلاة ﴿ فرض مقدار ﴾ ما يمكن فيه الشروع بالصلاة وهو ﴿ ان تقول الله ﴾ هذا عند ابي حنيفة قال في التتار خانية والفتوى عليه وقال

(ابويوسف)

ابو يوسف التحريمة الله اكبر ﴿ يجب قضاؤه ﴾ ولو بقى منه ما يمكنها الاغتسال فيه ايضا يجب اداؤه ﴿ والا ﴾ اى وان لم يبق منه هذا المقدار فلا قضاء ولا اداء وحتى يجب عليها الصوم ﴿ فان انقطع ﴾ اى مضت مدة الاكثر ﴿ قبل الفجر ﴾ بساعة ولو قلت سراج ﴿ فى رمضان يجزيها صومه ويجب ﴾ عليها ﴿ قضاء العشاء والا ﴾ بان انقطع مع الفجر او بعده ﴿ فلا ﴾ وكذا لو كانت مطلقة حلت للازواج ولو رجعية انقطعت رجعتها سراج ﴿ فالمعتبر الجزء الاخير من الوقت ﴾ بقدر التحريمة فلو كانت فيه طاهرة وجبت الصلاة والا فلا ﴿ كما فى البلوغ والاسلام ﴾ فان الصبى لو بلغ والكافر لو اسلم فى آخر الوقت وبقى منه قدر التحريمة وجب الفرض عند المحققين من اصحابنا وقيل قدر ما يمكن فيه الاداء وعلى هذا المجنون لو افاق والمسافر لو اقام والمقيم لو سافر ولو حاضت او جن فى آخر الوقت سقط الفرض وتمامه فى التتارخانية فى الفصل التاسع عشر من كتاب الصلاة ﴿ وان انقطع ﴾ حقيقة ﴿ قبل اكثر المدة ﴾ ولم ينقص عن العادة فى المعتادة كما يأتى ﴿ فهى ﴾ اى المرأة ﴿ ان كانت كتابية تطهر بمجرد انقطاع الدم ﴾ فللزوج المسلم وطؤها فى الحال لعدم خطابها بالاغتسال ﴿ وان كانت مسلمة فحكمها فى حق الصلاة انها يلزمها القضاء ان بقى من الوقت قدر التحريمة وقدر الغسل او التيمم عند العجز عن الماء بخلاف ما لو انقطع لاكثر المدة فانه يكفى قدر التحريمة كما مر لان زمان الغسل او التيمم من الطهر لئلا يزيد الحيض على العشرة والنفاس على الاربعين فبمجرد الانقطاع تخرج من الحيض والنفاس فاذا ادركت بعده قدر التحريمة تحقق طهرها فيه وان لم تغتسل فيلزمها القضاء اما هنا ﴿ فزمان الغسل او التيمم حيض ونفاس ﴾ فلا يحكم بطهارتها قبل الغسل او التيمم فلا بد ان يبقى من الوقت زمن يسعه ويسع التحريمة ﴿ حتى اذا لم يبق بعده ﴾ اى بعد زمان الغسل او التيمم ﴿ من الوقت مقدار التحريمة لا يجب القضاء و ﴾ حتى ﴿ لا يجزيها الصوم ان لم يسعهما ﴾ اى الغسل والتحريمة ﴿ الباقى من الليل قبل الفجر ﴾ وصحح فى المجتبى الاكتفاء للصوم ببقاء قدر الغسل فقط ومشى عليه فى الدر لكن نقل بعده فى البحر عن التوشيح والسراج ما ذكره المص من لزوم قدر التحريمة ايضا ونحوه فى الزيلعى قال فى البحر وهذا هو الحق فيما يظهر انتهى وبينا وجهه فى رد المحتار «١»

«١» هو انه لو اجزأها الصوم بمجرد ادراك قدر الغسل لزم ان يحكم بطهارتها من الحيض لان الصوم لا يجزئ من الحائض ولزم ان يحل وطؤها مع انه خلاف ما اطبقوا عليه من انه لا يحل ما لم تصر الصلاة دينا فى ذمتها ولا تجب عليها الا بادراك الغسل والتحريمة انتهى منه

❁ تنبيه ❁ المراد بالغسل مايشمل مقدماته كالاستقاء وخلع الثوب
والتستر عن الاعين وفي شرح البزدوي ولم يذكروا ان المراد به الغسل
المسنون اوالفرض والظاهر الفرض لانه يثبت به رجحان جانب
الطهارة كذا في شرح التحرير الاصولي لابن اميرحاج ❁ ولايجوز وطؤها ❁
اى وطئ من انقطع دمها قبل اكثر المدة وكذا لاتنقطع الرجعة ولاتحل
للازواج ❁ الاان تغتسل ❁ وانلم تصل به ❁ اوتتيمم ❁ عند العجز
عن الماء ❁ وتصلي ❁ بالتيمم وهوالصحيح من المذهب كما في البحر لانها بالصلاة
تحقق الحكم عليها بالطهارة فلم يعتبر احتمال عود الدم بخلاف مالولم تصل
لان التيمم بعرضة البطلان عند رؤية الماء وقيل لاتشترط الصلاة بالتيمم ونقل
في السراج انه الاصح ❁ او ❁ ان ❁ تصير صلاة دينافي ذمتها ❁ وذلك بان يبقى
من الوقت بعدالانقطاع مقدار الغسل والتحريمة فانه يحكم بطهارتها بمضي ذلك
الوقت ويجب عليها القضاء وان لم تغتسل ولزوجها وطؤها بعده ولوقبل الغسل
خلافا لزفر سراج ❁ حتى لوانقطع قبيل طلوع الشمس ❁ بزمان يسير لايسع
الغسل ومقدماته والتحريمة ❁ لايجوز وطئها حتى يدخل وقت العصر ❁ لانه لما
بقي من وقت الظهر ذلك الزمان اليسير ثم خرج وجب القضاء وماقبل الزوال
ليس وقت صلاة فلايعتبر خروجه ❁ وكذالوانقطع قبيل العشاء ❁ بزمان يسير
لايجوز وطؤها ❁ حتى يطلع الفجر انلم تغتسل اوتتيمم فتصلي ❁ الشرطية
قيد للصورتين ❁ الاان يتم اكثرالمدة ❁ اى مدة الحيض اوالنفاس ❁ قبلهما ❁
اى قبل الغسل والتيمم فانه بعدتمام اكثرالمدة يحل الوطئ بلاشرط كامر
❁ هذا ❁ المذكور من الاحكام ❁ في المبتدأة و ❁ كذافي ❁ المعتادة اذا انقطع ❁
دمها ❁ في ❁ ايام ❁ عادتها اوبعدها ❁ قبل تمام اكثرالمدة ❁ واما اذا انقطع
قبلها ❁ اى قبل العادة وفوق الثلاث ❁ فهى في حق الصلاة والصوم كذلك ❁
حتى لوانقطع وقدبقي من وقت الصلاة اوليلة الصوم قدرمايسع الغسل والتحريمة
وجبا والا فلا ❁ واما الوطئ فلا يجوز حتى تمضى عادتها ❁ وان اغتسلت
لان العود في العادة غالب فكان الاحتياط في الاجتناب هداية ❁ حتى لوكان حيضها ❁
المعتادلها ❁ عشرة فحاضت ثلاثة وطهرت ستة لايحل وطؤها ❁ مالم تمض العادة نعم
لوكانت هذه الحيضة هي الثالثة من العدة انقطعت الرجعة ٢ ولاتتزوج بآخر احتياطا
وتمامه في البحر ❁ وكذا النفاس ❁ حتى لوكانت عادتها فيه ثلاثين فرأت عشرين

٢ قوله ولاتتزوج بآخر اى لايدخل بها والافالعقد صحيح انلم تر بعده الدم منه

(وطهرت)

وطهرت تسعة عشر لايحل وطؤها قبل تمام العادة ﴿ ثم ان المرأة ﴾ كلما رأت
الدم تترك الصلاة مبتدأة كانت اومعتادة كما سيأتي في الفصل السادس و ﴿ كلما انقطع
دمها في الحيض قبل ثلاثة ايام ﴾ تصلي لكن ﴿ تنتظر الى آخر الوقت ﴾ اى
المستحب كما في بعض النسخ ﴿ وجوبا ﴾ في الفتاوى الحائض اذا انقطع دمها لاقل
من عشرة تنتظر الى آخر الوقت المستحب دون المكروه نص عليه محمد في الاصل
قال اذا انقطع في وقت العشاء تؤخر الى وقت يمكنها ان تغتسل فيه وتصلي قبل
انتصاف الليل ومابعد نصف الليل مكروه انتهى سراج ﴿ فان لم يعد ﴾ في الوقت
﴿ توضأ ﴾ مضارع محذوف احدى التائين ﴿ فتصلي ﴾ اذا خافت فوت الوقت
﴿ وتصوم ﴾ ان انقطع ليلا ﴿ اوتشبه ﴾ بالصائم اى تمسك عن المفطرات
بقية اليوم ان انقطع نهارا لحرمة الشهر ﴿ وان عاد ﴾ في الوقت اوبعده في العشرة
كما يأتي ﴿ بطل الحكم بطهارتها فتقعد ﴾ عن الصلاة والصوم ﴿ وبعد الثلاثة ﴾
معطوف على قوله قبل ثلاثة ايام ﴿ ان انقطع قبل العادة فكذلك ﴾ الحكم
﴿ لكن ﴾ هنا ﴿ تصلي بالغسل كلما انقطع ﴾ لابالوضوء لانه تحقق كونها حائضا
برؤية الدم ثلاثة فاكثر ﴿ اوبعد العادة ﴾ اى وان انقطع بعد تمام العادة فالحكم ايضا
﴿ كذلك لكن ﴾ هنا ﴿ التأخير ﴾ اى تأخير الغسل كما في التتارخانية اى تأخيره
لأجل الصلاة ﴿ مستحب لاواجب ﴾ لان عود الدم بعد العادة لايغلب بخلاف
ماقبلها فلذا وجب التأخير وشمل قوله كذلك في الموضعين انه لوعاد الدم بطل
الحكم بطهارتها فكأنها لم تطهر قال في التتارخانية وهذا اذا عاد في العشرة ولم يتجاوزها
وطهرت بعد ذلك خمسة عشر يوما فلو تجاوزها اونقص الطهر عن ذلك فالعشرة
حيض لومبتدأة والا فايام عادتها ولواعتادت في الحيض يومادماويوما طهرا هكذا
الى العشرة فاذا رأت الدم في اليوم الاول تترك الصلاة والصوم واذا طهرت
في الثاني توضأت وصلت وفي الثالث تترك الصلاة والصوم وفي الرابع تغتسل
وتصلي هكذا الى العشرة انتهى ونحوه في صدر الشريعة ﴿ والنفاس كالحيض ﴾
في الاحكام المذكورة ﴿ غير انه يجب الغسل فيه كلما انقطع على كل حال ﴾ سواء كان
قبل ثلاثة اوبعدها لانه لااقل له ففي كل انقطاع يحتمل خروجها من النفاس
فيجب الغسل بخلاف ماقبل الثلاث في الحيض (الفصل الرابع) في احكام
﴿ الاستمرار ﴾ اى استمرار الدم وزيادته على اكثر المدة ﴿ هو ان وقع في المعتادة
فطهرها وحيضها مااعتادت ﴾ فترد اليها فيهما ﴿ في جميع الاحكام ان كان طهرها ﴾
المعتاد ﴿ اقل من ستة اشهر والا ﴾ بان كان ستة اشهر فاكثر لايقدر بذلك

لان الطهر بين الدمين اقل من ادنى مدة الحبل عادة ﴿ فيرد الى ستة اشهر الا ساعة تحقيقا للتفاوت بين طهر الحيض وطهر الحبل ﴿ وحيضها بحاله ﴾ وهذا قول محمد ابن ابراهيم الميدانى قال فى العناية وغيرها وعليه الاكثر وفى التتارخانية وعليه الاعتماد وعند ابى عصمة بن معاذ المروزى ترد على عادتها وان طالت مثلا ان كانت عادتها فى الطهر سنة وفى الحيض عشرة يأمرها بالصلاة والصوم سنة وبتركهما عشرة وتنقضى عدتها بثلاث سنين وشهر وعشرة ايام ان كان الطلاق فى اول حيضها فى حسابها وقال فى الكافى وعند عامة العلماء ترد الى عشرين كما لو بلغت مستحاضة وفى الخلاصة شهر كامل وفى المحيط السرخسى وعن محمد انه مقدر بشهرين واختاره الحاكم وهو الاصح قال فى الغاية قيل والفتوى على قول الحاكم واخترنا قول الميدانى لقوة قوله رواية ودراية اه قلت لكن فى البحر عن النهاية والعناية والفتح ان ما اختاره الحاكم الشهيد عليه الفتوى لانه ايسر على المفتى والنساء انتهى ومشى عليه فى الدر لان لفظ الفتوى آكد الفاظ التصحيح ﴿ وان وقع ﴾ اى الاستمرار ﴿ فى المبتدأة ﴾ فلا يخلو اما ان تبلغ بالحيض او بالحبل اما الثانية فسيأتى حكمها واما الاولى فعلى اربعة وجوه اما ان يستمر بها الدم من اول ما بلغت او بعد ما رأت دما وطهرا صحيحين او فاسدين او دما صحيحا وطهرا فاسدا ولا يتصور عكسه فى المبتدأة اما الوجه الاول ﴿ فحيضها من اول الاستمرار عشرة وطهرها عشرون ﴾ كما فى المتون وغيرها خلافا لما فى امداد الفتاح من ان طهرها خمسة عشر فانه مخالف لما فى عامة الكتب فتنبه ﴿ ثم ذلك دأبها ونفاسها اربعون ثم عشرون طهرها اذ لا يتوالى نفاس وحيض ﴾ بل لا بد من طهر تام بينهما كما مر بيانه فى المقدمة ﴿ ثم عشرة حيضها ثم ذلك دأبها ﴾ والوجه الثانى قوله ﴿ وان رأت مبتدأة دما وطهرا صحيحين ثم استمر الدم تكون معتادة وقد سبق حكمها ﴾ قريبا ﴿ مثاله مراهقة رأت خمسة دما واربعين طهرا ثم استمر الدم ﴾ فقد صارت معتادة فترد فى زمن الاستمرار الى عادتها وحينئذ ﴿ فخمسة من اول الاستمرار حيض لا تصلى ﴾ فيها ﴿ ولا تصوم ولا توطأ ﴾ وكذا سائر احكام الحيض ﴾ الآتية فى الفصل السادس ﴿ ثم اربعون طهرها تفعل ﴾ فيها ﴿ هذه الثلاثة وغيرها من احكام الطهارات ﴾ وهكذا دأبها الى ان ينقطع وترى بعده خلاف عادتها والوجه الثالث قوله ﴿ وان رأت دما وطهرا فاسدين فلا اعتبار بهما ﴾ فى نصب العادة للمبتدأة وهذا الوجه على قسمين لان الطهر قد يكون فساده بنقصانه عن خمسة عشر يوما وقد يكون بمخالطته الدم ﴿ فان كان الطهر ﴾ قد فسد بكونه ﴿ ناقصا تكون كالمستمر دمها ابتداء ﴾

اى لكن استمر دمها من ابتداء بلوغها وقد عرفت حكمها فى الوجه الاول وصرح به بقوله ﴿ عشرة من ابتداء الاستمرار ولو حكما ﴾ كالطهر الذى فى حكم الدم ﴿ حيضها ﴾ خبر المبتدأ وهو قوله عشرة ﴿ وعشرون طهرها ثم ذلك دأبها ﴾ مادام الاستمرار ﴿ مثاله مراهقة رأت احد عشر دما واربعة عشر طهرا ثم استمر الدم ﴾ فالدم الاول فاسد لزيادته على العشرة وكذا الطهر لنقصانه عن خمسة عشر فلا يصلح واحد منهما لنصب العادة ويحكم على هذا الطهر بانه دم ﴿ فالاستمرار حكما من اول مارأت ﴾ اى من اول الاحد عشر ﴿ لما عرفت ﴾ قبيل الفصل الاول ﴿ ان الطهر الناقص كالدم المتوالى ﴾ لايفصل بين الدمين واذا كان كذلك صار الاستمرار الحكمى من اول الدم الاول وهو الاحد عشر فعشرة من اولها حيض وعشرون بعدها طهر فيكون خمسة من اول الاستمرار الحقيقى من طهرها فتصلى فيها ايضا ثم تقعد عشرة ثم تصلى عشرين وذلك دأبها كما فى التتارخانية وغيرها ثم بين القسم الثانى من قسمى الوجه الثالث بقوله ﴿ وان كان الطهر تاما ﴾ وقد فسد بمخالطته الدم كاستعرفه ويسمى صحيحا فى الظاهر فاسدا فى المعنى فلايخلو اما ان يزيد مجموع ذلك الطهر والدم الفاسد الذى قبله على ثلاثين اولا ﴿ فان لم يزد على ثلاثين فكالسابق ﴾ اى فحكمه حكم القسم الاول وتصوير ذلك ﴿ بان رأت احد عشر دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم ﴾ فالدم الاول فاسد لزيادته والطهر صحيح ظاهرا لانه تام فاسد معنى لما يأتى وحينئذ فلا اعتبار بهما فى نصب العادة بل ﴿ عشرة من اول مارأت حيض وعشرون طهر ﴾ فيكون اربعة ايام من اول الاستمرار بقية طهرها فتصلى فيها ثم تقعد عشرة ثم تصلى عشرين ﴿ ثم ذلك دأبها ﴾ وهذا قول محمد بن ابراهيم الميدانى قال فى المحيط السرخسى هو الصحيح وقال الدقاق حيضها عشرة وطهرها ستة عشر اقول وكأن الدقاق نظر الى ظاهر الطهر لكونه تاما فجعله فاصلا بين الدمين ولم ينظر الى فساده فى المعنى وجعلها معتادة ﴿ وان زاد ﴾ اى الدم والطهر على ثلاثين ﴿ بان رأت مثلا احد عشر دما وعشرين طهرا ثم استمر فعشرة من اول مارأت حيض ثم ﴾ الباقى ﴿ طهر ﴾ وهو الحادى عشر ومابعده ﴿ الى اول الاستمرار ثم تستأنف من اول الاستمرار عشرة حيض وعشرون طهر ثم ذلك دأبها ﴾ مادام الاستمرار وانما لم يجعل الطهر فى هاتين الصورتين عادة لها ترجع اليها فى زمن الاستمرار ﴿ لان الطهر ﴾ المذكور ﴿ وان كان ﴾ صحيحا ظاهرا لكونه ﴿ تاما ﴾ لكن ﴿ اوله دم ﴾ وهو اليوم الزائد على العشرة فانها ﴿ تصلى به ﴾ فيكون

من جملة الطهر المتخلل بين الدمين (فيفسد) به لما مر في المقدمة ان الطهر الصحيح
مالا يكون اقل من خمسة عشر ولا يشوبه دم ويكون بين الدمين الصحيحين والطهر
الفاسد ما خالفه وهذا طهر خالطه دم في اوله (فلا يصلح لنصب العادة) والحاصل
ان فساد الدم يفسد الطهر المتخلل فيجعله كالدم المتوالي فتصير المرأة كأنها ابتدئت
بالاستمرار ويكون حيضها عشرة وطهرها عشرين لكن ان لم يزد الدم والطهر على ثلاثين
يعتبر ذلك من اول ما رأت وان زادا يعتبر من اول الاستمرار الحقيقي ويكون جميع ما بين دم
الحيض الاول ودم الاستمرار طهرا ولعل وجه ذلك ان العادة الغالبة في النساء ان لا يزيد
الحيض والطهر على شهر ولا ينقص ولذا جعل الحيض في الاستمرار عشرة والطهر
عشرين بقية الشهر سواء رأت قبل الاستمرار دما وطهرا فاسدين او لم تر شيئا لكن اذا كان
فساد الطهر من حيث المعنى فقط وزاد مع الدم على ثلاثين يجعل ما زاد على العشرة
من الدم مع جميع الطهر الذي بعده طهرا لها الا عشرون فقط ثم يبتدأ اعتبار العشرة
والعشرين من اول الاستمرار ولا يجعل شيء من الطهر المذكور حيضا لان الاصل
في الطهر ان لا يجعل حيضا الا لضرورة ولا ضرورة هنا فيعتبر كله طهرا لترجحه
بكونه طهرا صحيحا ظاهرا كما اعتبر كله طهرا فيما اذا انقص عن ثلاثين والوجه الرابع
قوله (وان كان الدم صحيحا والطهر فاسدا يعتبر الدم) في نصب العادة فترد اليه
في زمن الاستمرار (لا الطهر) بل يكون طهرها في زمن الاستمرار ما يتم به الشهر
سواء كان فساد الطهر ظاهرا ومعنى بان رأت خمسة دما واربعة عشر طهرا ثم استمر الدم
فحيضها خمسة وطهرها بقية الشهر خمسة وعشرون فتصلي من اول الاستمرار
احد عشر تكملة الطهر ثم تقعد خمسة وتصلي خمسة وعشرين وذلك دأبها كما
في التاترخانية او كان فساده معنى فقط (بان رأت مثلا ثلاثة دما وخمسة عشر طهرا
ويوما دما وخمسة عشر طهرا ثم استمر الدم) فهنا الثلاثة الاول دم صحيح وما بعدها
الى الاستمرار طهر فاسد معنى لان اليوم الدم المتوسط لا يمكن جعله بانفراده حيضا
ولا يمكن ان يؤخذ له يومان من الطهر الذي بعده لتكون الثلاثة حيضا لان الحيض
وان جاز ختمه بالطهر لكن لابد ان يكون بعد ذلك الطهر دم ولو حكما ولم يوجد
لان الطهر الثاني لا يمكن جعله كالدم المتوالي لكونه طهرا تاما فصار فاصلا بين الدم
المتوسط ودم الاستمرار فيكون ذلك اليوم المتوسط من الطهر فيفسد به كل من الطهر
الذي قبله والذي بعده وان كان كل منهما تاما فيكون اليوم مع الطهرين طهرا
صحيحا ظاهرا فاسدا معنى لان وسطه دم تصلي فيه ولهذا اشترط في الطهر الصحيح
ان لا يشوبه دم في اوله ولا في وسطه ولا في آخره كما تقدم في المقدمة واذا فسد لم يصلح لنصب

العادة فحينئذ ﴿ الثلاثة الاولى حيض والباقى طهرالى الاستمرار ثم تستأنف ثلاثة من الاستمرار حيض ﴾ على عادتها فيه ﴿ وسبعة وعشرون ﴾ بقية الشهر ﴿ طهر ﴾ وهذا دأبها ﴿ ولوكان الطهر الثانى ﴾ فى الصورة المذكورة ﴿ اربعة عشر فطهرها خمسة عشر ﴾ وهى بعد الثلاثة الحيض ﴿ وحيضها الثانى يبتدأ من الدم المتوسط ﴾ بين الطهرين وهو اليوم الدم ﴿ الى ثلاثة ﴾ بان يضم الى ذلك اليوم يومان من الطهر الذى بعده لان ذلك الطهر لما كان ناقصا عن خمسة عشر لم يصلح فاصلا بين الدم المتوسط ودم الاستمرار فكان كالدم المتوالى فامكن اخذ يومين منه لتكملة عادتها فى الحيض بخلاف مامر كما افاده فى التتار خانية ﴿ ثم طهرها خمسة عشر ﴾ اثنا عشر منها بقية الطهر الثانى وثلاثة منها من اول الاستمرار فتصلى من اوله ثلاثة ثم تقعد ثلاثة ايضا ثم تصلى خمسة عشر ﴿ وذلك دأبها ﴾ مادام الاستمرار ردا الى عادتها فى حيض ثلاثة وطهر خمسة عشر ﴿ اذ حينئذ ﴾ اى حين فرضنا الطهر الثانى اربعة عشر ﴿ يكون الدم والطهر الاول ﴾ الذى بعده ﴿ صحيحين فيصلحان لنصب العادة ﴾ اما الدم وهو الثلاثة الاولى فظاهر واما الطهر وهو الخمسة عشر فلكونه طهرا تاما لم يخالطه دم فاسد ووقع بين دمين صحيحين ثم شرع فى المبتدأة بالحبل فقال ﴿ وان رأت طهرا صحيحا ثم استمر الدم ولم تر قبل الطهر حيضا اصلا كراهقة بلغت بالحبل فولدت ورأت اربعين دما ثم خمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فحيضها عشرة من اول الاستمرار وطهرها خمسة عشر ﴾ ردا الى عادتها فيه ﴿ وذلك دأبها ﴾ مادام الاستمرار ﴿ وكذا الحكم ﴾ وهو جعل مارأت من الطهر عادة لها ﴿ اذا زاد الطهر ﴾ على خمسة عشر ﴿ لانه صحيح يصلح لنصب العادة ﴾ هذا الاطلاق على قول ابى عثمان قال الصدر الشهيد هذا القول اليق بمذهب ابى يوسف ظاهرا وبه يفتى وعند الميدانى كذلك الى احد وعشرين ففيه يكون حيضها تسعة وطهرها احدا وعشرين ثم كلما زاد الطهر نقص من الحيض مثله الى سبعة وعشرين ففيه حيضها ثلاثة وطهرها سبعة وعشرون فان زاد على هذا فيوافق الميدانى ابا عثمان فحيضها عشرة من اول الاستمرار وطهرها مثل مارأت قبله اى عدد كان ﴿ بخلاف ما اذا ﴾ نقص طهرها عن خمسة عشر فانه يكون بعد الاربعين طهرها عشرين وحيضها عشرة وذلك دأبها بمنزلة ما اذا ولدت واستمر بها الدم ابتداء وبخلاف ما اذا ﴿ زاد دمها على اربعين فى النفاس ﴾ بيوم مثلا ﴿ ثم رأت طهرا خمسة عشر

او اكثر ثم استمر الدم حيث يفسد الطهر ﴾ لانه خالطه دم يوم تؤمر بالصلاة فيه ﴿ فلا يصلح ﴾ ذلك الطهر ﴿ لنصب العادة ﴿ وحينئذ ﴿ فان كان بين النفاس والاستقرار عشرون او اكثر ﴾ كأن زاد دمها على الاربعين بخمسة اوستة مثلا ﴿ فعشرة من اول الاستقرار حيض وعشرون طهر وذلك دأبها والا ﴾ بان كان بينهما اقل من عشرين كأن زاد على الاربعين باربعة اوثلاثة مثلا ﴿ اتم عشرون من اول الاستقرار للطهر ثم يستأنف عشرة حيض وعشرون طهر وذلك دأبها ﴾ وقد ذكر في التاترخانية والمحيط هذه المسئلة بدون هذا التفصيل حيث قالا واو ولدت فرأت احدا واربعين دما ثم خمسة عشر طهرا ثم استمر الدم فعلى قول محمد بن ابراهيم نفاسها اربعون وطهرها عشرون كما او ولدت واستمر بها الدم فتصلي من اول الاستقرار اربعة تمام طهرها ثم تقعد عشرة ثم تصلي عشرين وذلك دأبها وعلى قول ابي علي الدقاق طهرها ستة عشر وحيضها عشرة فتقعد من اول الاستقرار عشرة وتصلي ستة عشر وذلك دأبها انتهى ملخصا فتأمل ﴿ تنبيه ﴾ هو عنوان بحث لاحق يعلم من الكلام السابق اجمالا ﴿ الدماء الفاسدة المسماة بالاستحاضة سبعة الاول ماتراه الصغيرة اعنى من لم يتم له ﴾ ذكر الضمير مراعاة للفظ من ﴿ تسع سنين والثاني ماتراه الآيسة غير الاسود والاحمر والثالث ماتراه الحامل بغير ولادة والرابع ماجاوز اكثر الحيض والنفاس الى الحيض الثاني ﴾ في المبتدأة فكل مازاد على الاكثر واقعا بين حيضين اونفاس وحيض فهو استحاضة فقوله الى الحيض الثاني بيان الغاية المجاوزة لا لاشتراط الاستمرار ﴿ والخامس مانقص من الثلاثة في مدة الحيض والسادس ماعدا ﴾ اى جاوز ﴿ العادة الى حيض غيرها ﴾ يعني ماتراه بين الحيضين مجاوزا ايام العادة في الحيض الاول يكون استحاضة ﴿ بشرط مجاوزة ﴾ الدم ﴿ العشرة ﴾ وبشرط ﴿ وقوع النصاب ﴾ ثلاثة ايام فاكثر ﴿ فيها ﴾ اى في ايام العادة وذلك كما او كانت عادتها خمسة من اول الشهر فرأت خمستها او ثلاثة منها دما واستمر الى الحيضة الثانية في الشهر الثاني فما بعد العادة الى الحيض الثاني استحاضة ٭ وقيد بمجاوزة العشرة لانه لوزاد على العادة ولم يجاوز العشرة تنتقل العادة في العدد ويكون كله حيضا ان طهرت بعده طهرا صحيحا والاردت الى عادتها كما اوضحناه في الفصل الثاني ٭ وقيد بوقوع النصاب فيها لانه اولم يقع فهو قسم آخر ذكره بقوله ﴿ والسابع مابعد مقدار عدد العادة كذلك ﴾ اى

الى حيض غيرها ﴿ بشرط مجاوزة العشرة وعدم وقوع النصاب فيها ﴾ كما لو رأت قبل خمستها يوما دما وطهرت خمستها اوثلاثة منها ثم رأت ﴿ الدم سبعة اوا كثر فهنا جاوز الدم العشرة ولم تر في ايامها نصابا فترد الى عادتها في العدد والزمان كما علمته في الفصل الثاني فيكون مقدار عادتها وهو الخمسة حيضا وماسواه من اليوم السابق والايام الأخر الى الحيض الثاني استحاضة وقيد بالمجاوزة لانه اولم يجاوز تنتقل العادة ويكون اليوم السابق وما بعده حيضا بالشرط الذي ذكرناه وبعدم وقوع النصاب احترازا عن القسم السادس وبقي قسم آخر وهو مازاد على العادة في النفاس وجاوز الاربعين والله تعالى اعلم ﴿ الفصل الخامس في المضلة ﴾ اعلم انه يجب على كل امرأة حفظ عادتها في الحيض والنفاس والطهر عددا ومكانا ﴾ ككونه خمسة مثلا من اول الشهر اوآخره مثلا واطلق المكان عن الزمان تجوزا ﴿فان جنت اواغمى عليها او﴾ تساهلت في حفظ ذلك و ﴿لم تهتم لدينها فسقا فنسيت عادتها فاستمر الدم فعليها ﴾ بعد ماافاقت اوندمت ﴿ ان تتحرى ﴾ بغالبة الظن كما في اشتباه القبلة واعداد الركعات ﴿فان استقر ظنها على موضع حيضها وعدده عملت به والافعليها الاخذ بالاحوط في الاحكام ﴾ فما غلب على ظنها انه حيضها اوطهرها عملت به وان ترددت تصلي وتصوم احتياطا على مايأتي تفصيله ﴿ ولايقدر طهرها وحيضها الافي حق العدة في الطلاق يقدر حيضها بعشرة وطهرها بستة اشهر الاساعة ﴾ هذا قول الميداني وعليه الاكثر وفيه اقوال أخر ذكرنا بعضها سابقا وعليه ﴿ فتنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا وعشرة ايام غير اربع ساعات ﴾ لاحتمال ان الطلاق كان بعد ساعة من حيضها فلا تحسب هذه الحيضة وذلك عشرة ايام الاساعة ثم يحتاج الى ثلاثة اطهار وثلاثة حيض واما الرجعة فستأتي ﴿ولاتدخل المسجد ولاتطوف الاللزيارة ﴾ لانه ركن الحج فلايترك لاحتمال الحيض بخلاف القدوم لانه سنة ﴿ ثم تعيد ﴾ طواف الزيارة ﴿ بعد عشرة ايام ﴾ ليقع احدهما في طهر بيقين ﴿و﴾ الا ﴿ للصدر ﴾ بالتحريك فلاتتركه لوجوبه على غير المكي ﴿ ولاتعيد ﴾ لانها لوكانت طاهرة فقد خرجت عن العدة والا فلا يجب عليها بحر ﴿ ولاتمس المصحف ولايجوز وطئها ابدا ﴾ لان التحري في الفروج لايجوز نص عليه محمد محيط ﴿ولاتصلي ولاتصوم تطوعا﴾ قيد لهما ﴿ولا تقرأ القرآن في غير الصلاة وتصلي الفرض والواجب والسنن المشهورة ﴾ اي المؤكدة كما عبر به في البحر لكونها تبعا للفرائض ﴿ وتقرأ في كل ركعة ﴾ المفروض والواجب اعني ﴿ الفاتحة وسورة قصيرة ﴾ على الصحيح وقيل تقتصر

على المفروض بحر ﴿ سوى ﴾ استثناء بالنسبة الى السورة لا الفاتحة ﴿ ماعدا
الاولين من الفرض ﴾ ولو عملا كالوتر وماعدا الاولين هو الاخيرة من الفرض
الثلاثى والاخيرتان من الرباعى وحاصله انها تقرأ الفاتحة والسورة فى كل ركعة
من الفرائض والسنن الا الاخيرة او الاخيرتين من الفرض فلا تقرأ فى شئ
من ذلك السورة بل تقرأ الفاتحة فقط اوجوبها فى رواية عن أبى حنيفة محيط
وقيل لا تقرأ اصلا والصحيح الاول كما فى التاتارخانية ﴿ وتقرأ القنوت ﴾
على ماذكره الصدر الشهيد وقال بعض المشايخ لا لانه سورتان عند عمر وأبى فتدعو
بغيره احتياطا كما فى التاتارخانية والاول ظاهر المذهب وعليه الفتوى للاجماع القطعى
على انه ليس بقرآن بحر ﴿ وسائر الدعوات ﴾ والاذكار ﴿ وكما ترددت بين الطهر
ودخول الحيض صلت بالوضوء لوقت كل صلاة ﴾ مثاله امرأة تذكر ان حيضها
فى كل شهر مرة وانقطاعه فى النصف الاخير ولا تذكر غير هذين فانها فى النصف
الاول تتردد بين الدخول والطهر وفى النصف الاخير بين الطهر والخروج واما
اذا لم تذكر شيئا اصلا فهى مترددة فى كل زمان بين الطهر والدخول فحكمه
حكم التردد بين الطهر والخروج بلا فرق ﴿ وان ﴾ ترددت ﴿ بين الطهر والخروج ﴾
من الحيض كما مثلنا ﴿ فبالغسل ﴾ اى فتصلى بالغسل ﴿ كذلك ﴾ اى لكل وقت
صلاة اقول وهذا استحسان والقياس ان تغتسل فى كل ساعة لانه مامن ساعة
الا ويتوهم انها وقت خروجها من الحيض وقال السرخسى فى المحيط
والنسفى والصحيح انها تغتسل لكل صلاة وفيما قالا حرج بين مع ان الاحتمال
لا ينقطع بما قالا لجواز الانقطاع فى اثناء الصلاة او بعد الغسل قبل الشروع فى الصلاة
فاخترنا الاستحسان وقد قال به البعض وقدمه برهان الدين فى المحيط وقد تداركنا
ذلك الاحتمال باختيار قول ابى سهل انها تصلى ﴿ ثم تعيد فى وقت الثانية بعد الغسل
قبل الوقتية وهكذا تصنع فى ﴾ وقت ﴿ كل صلاة ﴾ انتهى اى احتياطا لاحتمال
انها كانت حائضا فى وقت الاولى وتكون طاهرة فى وقت الثانية فتتيقن باداء احداهما
بالطهارة كما فى التاتارخانية قلت وفيه نظر لانها اذا كانت حائضا فى وقت الاولى
لا يلزمها القضاء فالظاهر ان المراد لاحتمال حيضها فى وقت اداء الصلاة الاولى
وطهرها قبل خروج وقتها لان العبرة لآخر الوقت كما مر فاذا طهرت فى الوقت
بعد ما صلت يلزمها القضاء فى وقت الثانية ﴿ وان سمعت سجدة ﴾ اى آيتها
﴿ فسجدت للحال سقطت عنها ﴾ لانها ان كانت طاهرة صح اداؤها والا لم تلزمها
بحر ﴿ والا ﴾ بان سجدت بعد ذلك ﴿ اعادتها بعد عشرة ايام ﴾ لاحتمال ان السماع

كان فى الطهر والاداء فى الحيض. فاذا اعادت بعد العشرة تيقنت بالاداء فى الطهر فى احد المرتين تاترخانية ﴿وان كانت عليها﴾ صلاة ﴿فائتة فقضتها فعليها اعادتها بعد عشرة ايام﴾ من يوم القضاء وقيده ابو على الدقاق بما ﴿قبل ان تزيد﴾ المدة ﴿على خمسة عشر﴾ وهو الصحيح لاحتمال ان يعود حيضها بعد خمسة عشر بحر ﴿و﴾ اما حكم الصوم فانها ﴿لا تفطر فى رمضان اصلا﴾ لاحتمال طهارتها كل يوم ﴿ثم﴾ لها حالات لانها اما ان تعلم ان حيضها فى كل شهر مرة اولا وعلى كل اما ان تعلم ان ابتداء حيضها بالليل اوبالنهار اولا تعلم وعلى كل اما ان يكون الشهر كاملا او ناقصا وعلى كل اما ان تقضى موصولا او مفصولا فهى اربعة وعشرون ﴿ان لم تعلم ان دورها فى كل شهر مرة وان﴾ ابتداء حيضها بالليل او النهار او علمت انه بالنهار وكان شهر رمضان ثلاثين يجب عليها قضاء اثنين وثلاثين﴾ لانها اذا علمت ان ابتداءه بالنهار يكون تمامه فى الحادى عشر واذا لم تعلم انه بالليل او النهار يحمل على انه بالنهار ايضا لانه احوط الوجوه وهو اختيار الفقيه أبى جعفر وهو الاصح وحينئذ فاكثر مافسد من صومها فى الشهر ستة عشر اما احد عشر من اوله وخمسة من آخره اوبالعكس فعليها قضاء ضعفها كما فى المحيط قلت وذلك لانها على احتمال ان تحيض فى رمضان مرتين كما ذكر لايقع لها فيه الاطهر واحد صح صومها منه فى اربعة عشر ويكون الفاسد باقى الشهر وذلك ستة عشر واما على احتمال ان تحيض مرة واحدة فانه يقع لها فيه طهر كامل وبعض طهر وذلك بان تحيض فى اثناء الشهر وحينئذ فيصح لها صوم اكثر من اربعة عشر فتعامل بالاضر احتياطا فتقضى ستة عشر لكن لاتتيقن بصحتها كلها الا بقضاء اثنين وثلاثين وهذا ﴿ان قضت موصولا برمضان﴾ والمراد بالموصول ان تبتدى من ثانى شوال لان صوم يوم العيد لايجوز وبيان ذلك انه اذا كان اول رمضان ابتداء حيضها فيوم الفطر هو السادس من حيضها الثانى فلاتصومه ثم لايجزيها صوم خمسة بقية حيضها ثم يجزيها فى اربعة عشر ثم لايجزيها فى احد عشر ثم يجزيها فى يومين وجملة ذلك اثنان وثلاثون محيط ﴿وان مفصولا فثمانية وثلاثين لاحتمال ان ابتداء القضاء وافق اول يوم من حيضها فلا يجزيها الصوم فى احد عشر ثم يجزى فى اربعة عشر ثم لايجزى فى احد عشر ثم يجزى فى يومين فالجملة ثمانية وثلاثون يجب عليها صومها لتتيقن بجواز ستة عشر منها تاترخانية ومحيط * اقول لكن فى هذا الاطلاق نظر لان وجوب الثمانية والثلاثين انما يظهر اذا كان الفصل بمقدار مدة طهرها اى اربعة عشر او اكثر ليمكن هذا الاحتمال المذكور لانك علمت انه لايلزم فساد ستة عشر من صومها الا على احتمال ان يقع فى رمضان

حيضان وطهر واحداما لو وقع فيه حيض واحد وطهران فالفاسد اقل من ستة عشر لانه صح لها صوم طهر كامل وبعض الطهر الآخر واذا كان الفصل باقل من اربعة عشر يلزم ان يقع بعض الطهر في آخر رمضان فيصح صومها فيه وفي طهر كامل قبله بيانه لو فصلت مثلا بثلاثة عشر وصامت يوم الرابع عشر من شوال وقد فرضنا احتمال ابتداء حيضها لاول يوم من ايام القضاء يلزم ان يكون آخر يوم من رمضان ابتداء طهرها الذي يصح صومها فيه وقبله احد عشر حيض لا تصح وقبلها اربعة عشر طهر تصح وقبلها اربعة لا تصح فيكون الفاسد خمسة عشر لا ستة عشر وهكذا كلما نقص الفصل بيوم ينقص الفاسد بقدره . والحاصل انه لا يلزم قضاء ثمانية وثلاثين الا اذا فرضنا فساد ستة عشر من رمضان كما ذكرنا مع فرض مصادفة اول القضاء لاول الحيض حتى لو لم يمكن اجتماع الفرضين لا يلزم قضاء ثمانية وثلاثين بل اقل ثم بعد كتابة هذا البحث رأيت في هامش بعض النسخ منقولا عن المصنف مانصه هكذا اطلقوا وفي الحقيقة لا يلزم هذا المقدار الا في بعض صور الفصل كما اذا ابتدأت القضاء بعد مضي عشرين من شوال مثلا واما اذا ابتدأت من ثالثه اورابعه ونحوهما فيكفي اقل من هذا المقدار فكأنهم ارادوا طرد بعض الفصل بالتسوية تيسيرا على المفتي والمستفتي باسقاط مؤنة الحساب فتى تعانت وقاست مؤنته فلها العمل بالحقيقة انتهى ﴿ وان كان شهر رمضان تسعة وعشرين ﴾ والمسئلة بحالها ﴿ تقضى في الوصل اثنين وثلاثين ﴾ لانا تيقنا بجواز الصوم في اربعة عشر وبفساده في خمسة عشر فيلزمها قضاء خمسة عشر ثم لا يجزيها الصوم في سبعة من اول شوال لانها بقية حيضها على تقدير حيضها باحد عشر ثم يجزيها في اربعة عشر ولا يجزيها في احد عشر ثم يجزيها في يوم كما في بعض الهوامش عن المحيط قلت مقتضى هذا التقرير انها تقضى ثلاثة وثلاثين وهكذا رأيته مصرحا به في المحيط للسرخسي لكن لا يخفى ان السبعة التي هي بقية حيضها تصوم منها ستة وتفطر اليوم الاول لانه يوم الفطر كما مر فلذا اقتصر في المتن على اثنين وثلاثين وهو الذي رأيته بخط بعض العلماء عن مقصد الطالب معزيا الى الصدر الشهيد ﴿ وفي الفصل سبعة وثلاثين ﴾ لجواز ان يوافق صومها ابتداء حيضها فلا يجزيها في احد عشر ثم يجزيها في اربعة عشر ثم لا يجزيها في احد عشر ثم يجزيها في يوم محيط سرخسي ويجري هنا ماقدمناه في الفصل الاول من البحث الذي ذكرناه آنفا في الفصل مع كون الشهر ثلاثين ﴿ وان علمت ان ابتداء حيضها بالليل وشهر رمضان ثلاثون فتقضى في الوصل والفصل

خمسة وعشرين ﴾ لاحتمال ان يكون يوم العيد اول طهرها واما فى الفصل فلاحتمال ان يوافق ابتداء القضاء بيان ذلك اما فى الوصل فلاحتمال ان حيضها خمسة من اول رمضان بقية الحيض ثم طهرها خمسة عشر ثم حيضها عشرة فالفاسد خمسة عشر فاذا قضتها موصولة فيوم العيد اول طهرها ولاتصومه ثم يجزيها الصوم فى اربعة عشر ثم لايجزى فى عشرة ثم يجزى فى يوم والجملة خمسة وعشرون وان فرض ان حيضها عشرة من اول رمضان وخمسة من آخره تصوم اربعة من اول شوال بعد يوم الفطر لاتجزيها لانها بقية حيضها ثم خمسة عشر تجزيها والجملة تسعة عشر والاحتمال الاول احوط فيلزمها خمسة وعشرون واما فى الفصل فلاحتمال ان ابتداء القضاء وافق اول يوم من حيضها فلايجزيها الصوم فى عشرة ثم يجزى فى خمسة عشر محيط ملخصا ﴿ وان كان تسعة وعشرين تقضى فى الوصل عشرين ﴾ لاحتمال ان يكون اول القضاء اول الحيض مع كون الفوائت عشرا قلت وتوضيحه انها يحتمل ان تحيض خمسة من اول رمضان وتسعة من آخره اوعشرة من اوله واربعة من آخره فالفاسد فيهما اربعة عشر ويحتمل ان تحيض فى أثنائه كأن حاضت ليلة السادس وطهرت ليلة السادس عشر والفاسد فيه عشرة فعلى الاول يكون اول القضاء وهو ثانى شوال اول طهرها فتصوم اربعة عشر وتجزيها وعلى الثانى يكون ثانى شوال سادس يوم من حيضها فتصوم خمسة لاتجزيها ثم اربعة عشر فتجزيها والجملة تسعة عشر وعلى الثالث يكون اول القضاء اول الحيض فتصوم عشرة لاتجزى ثم عشرة من الطهر فتجزيها عن العشرة التى عليها والجملة عشرون فعلى الاول يجزيها قضاء اربعة عشر وعلى الثانى تسعة عشر وعلى الثالث عشرين فتلزمها احتياطا ﴿ وفى الفصل اربعة وعشرين ﴾ لاحتمال ان الفاسد اربعة عشر على احد الوجهين الاولين وان القضاء وافق اول يوم من حيضها فتصوم عشرة لاتجزى ثم اربعة عشر تجزى والجملة اربعة وعشرون قال المص ويجرى ههنا القضاء على ماذكرنا فى الفصلين الاولين انتهى اى من البحث الذى قدمناه ﴿ وان علمت ان حيضها فى كل شهر مرة ﴾ معطوف على قوله ان لم تعلم ان دورها الخ ﴿ وعلمت ان ابتدائه بالنهار اولم تعلم انه بالنهار ﴾ حمله على انه ابتدأ بالنهار احتياطا كما مر ﴿ تقضى اثنين وعشرين مطلقا ﴾ اى وصلت اوفصلت مص لانه اذا كان بالنهار يفسد من صومها احد عشر كما مر فاذا قضت مطلقا احتمل ان يوافق اول القضاء اول الحيض فتصوم احد عشر لاتجزى ثم احد عشر تجزى والجملة اثنان وعشرون تخرج بها عن العهدة

بيتمين ﴿وان علمت ان ابتدائه بالليل تقضى عشرين مطلقا﴾ لان الفاسد من صومها عشرة فتقضى ضعفها لاحتمال موافقة القضاء اول الحيض وصلت اوفصلت كما ذكرنا هذا كله ان لم تعلم عدد ايامها فى الحيض اوالطهر ﴿و﴾ اما ﴿ان علمت ان حيضها فى كل شهر تسعة﴾ اى وطهرها بقية الشهر كما فى التاتر خانية ﴿وعلمت ان ابتدائه بالليل﴾ فانها ﴿تقضى ثمانية عشر مطلقا﴾ وصلت اوفصلت ﴿وان لم تعلم ابتدائه او علمت انه بالنهار تقضى عشرين مطلقا﴾ لان اكثر مافسد من صومها فى الوجه الاول تسعة وفى الثانى عشرة فتقضى ضعف ذلك لاحتمال اعتراض الحيض فى اول يوم من القضاء تاترخانية ﴿وان علمت ان حيضها ثلاثة ونسيت طهرها يحمل﴾ طهرها ﴿على الاقل خمسة عشر ثم ان كان رمضان تاما وعلمت ان ابتداء حيضها بالليل تقضى تسعة مطلقا﴾ وصلت اوفصلت لانه يحتمل انها حاضت فى اول رمضان ثلاثة ثم طهرت خمسة عشر ثم حاضت ثلاثة ثم طهرت خمسة عشر فقد فسد من صومها ستة فاذا وصلت القضاء جاز لها بعد الفطر خمسة ثم تحيض ثلاثة فتفسد ثم تصوم يوما فتصير تسعة واذا فصلت احتمل اعتراض الحيض فى اول يوم القضاء فيفسد صومها فى ثلاثة ثم يجوز فى ستة فتصير تسعة تاترخانية واما اذا كان رمضان ناقصا فاذا وصلت جاز لها بعد الفطر ستة تكفيها واما اذا فصلت فتقضى تسعة كما فى التمام ﴿وان لم تعلم ابتدائه﴾ انه بالليل اوالنهار ﴿اوعلمت انه بالنهار تقضى اثنى عشر مطلقا﴾ لانه يحتمل انها حاضت فى اول رمضان فيفسد صومها فى اربعة ثم يجوز فى اربعة عشر ثم يفسد فى اربعة فقد فسد ثمانية فاذا قضت موصولا جاز بعد يوم الفطر خمسة تكملة طهرها الثانى ثم يفسد اربعة ثم يجوز ثلاثة تمام الاثنى عشر واذا فصلت احتمل عروض الحيض فى اول القضاء فيفسد فى اربعة ثم يجوز فى ثمانية والجملة اثناعشر كما فى التاتر خانية واما اذا كان رمضان ناقصا فاذا وصلت جاز بعد يوم الفطر ستة ثم يفسد اربعة ثم يجوز يومان وباقى الكلام بحاله وهذا ماشار اليه بقوله ﴿وخرج﴾ انت الاحكام بعد التأمل ﴿على﴾ قياس ﴿ماذكرنا ان كان﴾ رمضان ﴿ناقصا﴾ كما ذكرناه لك ﴿وان وجب عليها صوم شهرين﴾ متتابعين ﴿فى كفارة القتل اوالافطار﴾ اذا كانت افطرت عمدا فى رمضان ﴿قبل الابتلاء﴾ بالاستمرار ونسيان العادة ﴿اذ الافطار فى هذا الابتلاء لايوجب كفارة لتمكن الشبهة﴾ فى كل يوم لتردده بين الحيض والطهر تاتر خانية ﴿فان علمت ان ابتداء حيضها بالليل و﴾ ان ﴿دورها﴾ اى عادتها ﴿فى كل شهر﴾ مرة ﴿تصوم تسعين يوما﴾ لانه اذا كان دورها

(فى كل)

فی کل شهر یجوز صومها فی عشرین من کل ثلاثین فاذا صامت تسعین تیقنت بجواز ستین ﴿ وان لم تعلم الاول ﴾ ای ان ابتداء حیضها باللیل بان علمت انه بالنهار اولم تعلم شیئا ﴿ تصوم مائة واربعة ﴾ لجواز ان یوافق ابتداء صومها ابتداء حیضها فلایجوز فی احدعشر ثم یجوز فی تسعةعشر ثم لایجوز فی احدعشر ثم یجوز فی تسعة عشر ثم لایجوز فی احدعشر ثم یجوز فی تسعةعشر فهذه تسعون جاز منها سبعة وخمسون ثم لایجوز فی احد عشر ثم یجوز فی ثلاثة فبلغ العدد مائة واربعة جاز منها ستون بیقین تاترخانیة ﴿ وان لم تعلم الثانی ﴾ ای ان دورها فی کل شهر لکن تعلم ان ابتدائه باللیل ﴿ تصوم مائة ﴾ لانا نجعل حینئذ حیضها عشرة وطهرها خمسة عشر وکلما صامت خمسة وعشرین جاز منها خمسة عشر فاذا صامت مائة جاز منها ستون بیقین تاتر خانیة ﴿ وان لم تعلمهما ﴾ ای لم تعلم ان ابتدائه باللیل ولاان دورها فی کل شهر ﴿ تصوم مائة وخمسة عشر ﴾ لجواز ان یوافق ابتداء الصوم ابتداء الحیض فلا یجزیها فی احدعشر ثم یجزیها فی اربعة عشر وهکذا اربع مرات ثم لایجزیها فی احد عشر ثم یجزیها فی اربعة فبلغ العدد مائة وخمسةعشر جاز منها ستون کما فی التاتر خانیة ﴿ وان وجب علیها صوم ثلاثة ایام ﴾ متتابعة ﴿ فی کفارة یمین وعلمت ان ابتداء حیضها باللیل تصوم خمسة عشر ﴾ لاحتمال ان یوافق ابتداء صومها لاربع عشر من طهرها فلایجزیها صوم یومین لعدم التتابع ثم لاتجزیها عشرة ثم تجزیها ثلاثة مص ای لان هذه الثلاثة طهر یقینا وقد صامتها متتابعة فصحت عن کفارة الیمین وانما لم یؤخذ لها یوم مما بعد العشرة مع الیومین قبلها لان الحیض هنا یقطع التتابع لانها یمکنها صوم ثلاثة خالیة عن الحیض بخلاف الشهرین فی کفارة القتل ﴿ اوتصوم ثلاثة ایام ثم تفطر عشرة ثم تصوم ثلاثة ﴾ لتیقنها بان احدی الثلاثتین وافقت زمان طهرها فجازت عن الکفارة محیط ﴿ وان لم تعلم ﴾ ان ابتداء حیضها باللیل ﴿ تصوم ستة عشر ﴾ لجواز ان الباقی من طهرها حین شرعت فی الصوم یومان فلا یجزیان لانقطاع التتابع ثم لایجزیها فی احد عشر ثم یجزی فی ثلاثة والجملة ستة عشر تاترخانیة ﴿ اوتصوم ثلاثة وتفطر تسعة وتصوم اربعة ﴾ لاحتمال ان الیوم الثالث من الثلاثة الاولی وافق ابتداء حیضها فیفسد الیوم الحادی عشر وهو اول الاربعة الاخیرة فاذا صامت بعده ثلاثة وقعت متتابعة فی طهر یقینا ﴿ اوعلی قلبه ﴾ بان تقدم الاربعة وتؤخر الثلاثة ﴿ وان وجب علیها قضاء عشرة من رمضان تصوم ضعفها ﴾ اذا علمت ان ابتداء حیضها

بالليل والا فاحدا وعشرين اى لاحتمال ان يوافق اول القضاء اول الحيض فيفسد
صوم احد عشر ثم يجزيها صوم عشرة ثم ﴿ اما ﴾ ان تصوم ﴿ متتابعا ﴾ كما
ذكرنا عشرة بعد عشرة ﴿ او تصوم عشرة فى عشرة من شهر مثلا ﴾ كالعشر الاول
من رجب ﴿ ثم تصوم مثله فى عشر آخر من شهر آخر ﴾ كالعشر الثانى من شعبان
للتيقن بان احدى العشرتين طهر لكن هذا اذا كان دورها فى كل شهر كما فى التاترخانية
والا فيجزيها ان تصوم عشرة ثم تفطر خمسة عشر ثم تصوم عشرة تأمل ﴿ وهذا
الاخير ﴾ اى صوم الضعف فى عشر آخر من شهر آخر ﴿ يجرى فيما دون العشرة
ايضا ﴾ اى اذا كان عليها قضاء تسعة من رمضان مثلا تصومها فى عشر من شهر
ثم تصومها فى عشر آخر من شهر آخر وكذا الثمانية والاقل وانما خص ذلك بالاخير
لان قضاء الضعف متتابعا لايكفى فانها لو صامت ثمانية عشر ضعف التسعة احتمل
ان يوافق اول الحيض اول القضاء فتصوم عشرة لاتجزيها ثم ثمانية تجزيها ويبقى عليها
يوم آخر وكذا لو كان عليها ثلاثة مثلا فصامت ضعفها ستة لايجزيها شئ منها
لاحتمال وقوعها كلها فى الحيض وكذا الاربعة والخمسة نعم لو علمت ان حيضها
ثلاثة او اربعة مثلا من كل شهر وباقيه طهر ولاتعلم محلها فقضتها موصولة
تصوم ضعف ايامها وتجزيها او تصومها فى عشر من شهر ثم تصوم مثلها
فى عشر آخر من شهر آخر ﴾ وان طلقت رجعيا ﴿ ولاتعرف مقدار حيضها
فى كل شهر ﴾ يحكم بانقطاع الرجعة بمضى تسعة وثلاثين ﴾ لاحتمال ان حيضها
ثلاثة وطهرها خمسة عشر ووقوع الطلاق فى آخر اجزاء الطهر فتنقضى العدة
بثلاث حيض بينها طهران كما فى التاترخانية ﴿ وهذا ﴾ المذكور
من اول الفصل الى هنا ﴿ حكم الاضلال العام ﴾ اى اضلال العدد والمكان بحيث تكون
فى كل يوم مترددة بين الحيض والطهر ﴿ ومايقربه ﴾ اى مايقرب من العام
كأن علمت عدد ايامها لكن ضلت مكانها فى جميع الشهر كما مر تمثيله وحكمه
﴿ واما الخاص ﴾ وهو الاضلال فى المكان فقط كأن علمت عدد ايامها واضلت مكانها
فى بعض الشهر كالعشر الاول منه مثلا والاضلال فى العدد فقط مع العلم بالمكان ﴿ فوقوف
على مقدمة وهى ان اضلت امرأة ايامها فى ضعفها او اكثر فلاتيقن ﴾ هى ﴿ فى يوم
منها بحيض ﴾ كما اذا كانت ايامها ثلاثة فأضلتها فى ستة او اكثر ﴿ بخلاف ما اذا
اضلت فى اقل من الضعف مثلا اذا اضلت ثلاثة فى خمسة فانها تيقن بالحيض فى اليوم
الثالث ﴾ من الخمسة فانه اول الحيض او آخره او وسطه بيقين فتترك الصلاة فيه
﴿ فنقول ﴾ فى التفريع على ذلك وهو ايضا من اضلال المكان مع العلم بالعدد

﴿ ان علمت ان ايامها ثلاثة فاضلتها فالعشرة الاخيرة من الشهر ﴾ بان لم يغلب على ظنها موضعها من العشرة ﴿ تصلى من اول العشرة بالوضوء لوقت كل صلاة ﴾ او لكل صلاة على الاختلاف بين المشايخ تاترخانية ﴿ ثلاثة ايام ﴾ للتردد فيها بين الحيض والطهر محيط ﴿ ثم تصلى بعدها الى آخر الشهر بالاغتسال لوقت كل صلاة ﴾ للتردد فيه بين الحيض والطهر والخروج من الحيض محيط ﴿ الا اذا تذكرت وقت خروجها من الحيض ﴾ بان تذكرت انها كانت تطهر فى وقت العصر مثلا ولا تدرى من اى يوم ﴿ فتغتسل فى كل يوم فى ذلك الوقت مرة ﴾ فتصلى الصبح والظهر بالوضوء للتردد بين الحيض والطهر ثم تصلى العصر بالغسل للتردد بين الحيض والخروج منه ثم تصلى المغرب والعشاء والوتر بالوضوء للتردد بين الحيض والطهر ثم تفعل هكذا فى كل يوم مما بعد الثلاثة ﴿ وان ﴾ اضلت ﴿ اربعة فى عشرة تصلى اربعة من اول العشرة بالوضوء ثم بالاغتسال الى آخر العشرة ﴾ لما ذكرنا ﴿ وقس عليه الخمسة ﴾ اذا اضلتها فى ضعفها فتصلى خمسة من اول العشرة بالوضوء والباقى بالغسل ﴿ وان ﴾ اضلت عددا فى اقل من ضعفه كما لو اضلت ﴿ ستة فى عشرة تتيقن بالحيض فى الخامس والسادس ﴾ فتدع الصلاة فيهما لانهما آخر الحيض اواوله اووسطه ﴿ وتفعل فى الباقى مثل ماسبق ﴾ فتصلى اربعة من اول العشرة بالوضوء ثم اربعة من آخرها بالغسل لتوهم خروجها من الحيض فى كل ساعة منها محيط ﴿ وان ﴾ اضلت ﴿ سبعة فيها ﴾ اى فى العشرة ﴿ تتيقن فى اربعة بعد الثلاثة الاول بالحيض ﴾ فتصلى ثلاثة من اول العشرة بالوضوء ثم تترك اربعة ثم تصلى ثلاثة بالغسل ﴿ وفى ﴾ اضلال ﴿ الثمانية ﴾ فى العشرة ﴿ تتيقن بالحيض فى ستة بعد ﴾ اليومين ﴿ الاولين ﴾ فتدع الصلاة فيها وتصلى يومين قبلها بالوضوء ويومين بعدها بالغسل ﴿ وفى ﴾ اضلال ﴿ التسعة ﴾ فى عشرة تتيقن ﴿ بثمانية بعد الاول ﴾ انها حيض فتصلى اول العشرة بالوضوء وتترك ثمانية وتصلى آخر العشرة بالغسل * ولم يذكر اضلال العشرة فى مثلها لانه لا يتصور ثم اشار الى الاضلال بالعدد مع العلم بالمكان بقوله ﴿ وان علمت انها تطهر فى آخر الشهر ﴾ بان كانت لاتدرى عدد ايامها لكن علمت انها تطهر من الحيض عند انسلاخ آخر الشهر ﴿ فاتت ﴾ فى بعض النسخ فالى اى فتصلى الى ﴿ عشرين فى طهر بيقين ﴾ ويأتيها زوجها لان الحيض لا يزيد على عشرة ﴿ ثم فى سبعة بعد العشرين تصلى بالوضوء ايضا لوقت كل صلاة ﴿ للشك فى الدخول ﴾ فى الحيض لانها فى كل يوم من هذه السبعة مترددة بين الطهر والدخول فى الحيض لاحتمال ان حيضها الثلاثة الباقية

فقط او مع شيء مما قبلها او جميع العشرة ﴿ وتترك الصلاة في الثلاثة الاخيرة للتيقن بالحيض ثم تغتسل في آخر الشهر ﴾ غسلا واحدا لان وقت الخروج من الحيض معلوم لها وهو عند انسلاخ الشهر تاترخانية ﴿ وان علمت انها ترى الدم اذا جاوز العشرين ﴾ اي علمت ان اول حيضها اليوم الحادي والعشرون ﴿ ولا تدري كم كانت ﴾ عدة ايامها ﴿ تدع الصلاة ثلاثة بعد العشرين ﴾ لان الحيض لا يكون اقل من ثلاثة ﴿ ثم تصلي بالغسل الى آخر الشهر ﴾ لتوهم الخروج من الحيض وتعيد صوم هذه العشرة في عشرة اخرى من شهر آخر محيط ﴿ وعلى هذا يخرج سائر المسائل ﴾ ومن رام الزيادة على ذلك فليرجع الى المحيط والتاترخانية ﴿ وان اضلت عادتها في النفاس فان لم يجاوز الدم اربعين فظاهر ﴾ اي كله نفاس كيف كانت عادته وتترك الصلاة والصوم لما عرفت في الفصل الثاني فلا تقضي شيئا من الصلاة بعد الاربعين ﴿ فان جاوز ﴾ الاربعين ﴿ تحرى ﴾ بفتح اوله اصله تتحرى ﴿ فان لم يغلب ظنها على شيء ﴾ من الاربعين انه كان عادة لها ﴿ قضت صلاة الاربعين ﴾ لجواز ان نفاسها كان ساعة تاترخانية ولانها لم تعلم كم عادتها حتى ترد اليها عند المجاوزة على الاكثر ﴿ فان قضتها في حال استمرار الدم تعيد بعد عشرة ايام ﴾ لاحتمال حصول القضاء اول مرة في حالة الحيض والاحتياط في العبادات واجب تاترخانية ❁ تنبيه ❁ لم ار من ذكر حكم صومها اذا اضلت عادتها في النفاس والحيض معا وتخريجه على ما مر انها اذا ولدت اول ليلة من رمضان وكان كاملا وعلمت ان حيضها يكون بالليل ايضا تصوم رمضان لاحتمال ان نفاسها ساعة ثم اذا قضت موصولا تقضي تسعة واربعين لانها تفطر يوم العيد ثم تصوم تسعة يحتمل انها تمام نفاسها فلا تجزيها ثم خمسة عشر هي طهر فتجزي ثم عشرة تحتمل الحيض فلا تجزي ثم خمسة عشر هي طهر فتجزي والجملة تسعة واربعون صح منها ثلاثون ولو ولدت نهارا وعلمت ان حيضها بالنهار اولم تعلم تقضي اثنين وستين لانها تفطر يوم العيد ثم تصوم عشرة لا تجزي لاحتمال انها آخر نفاسها ثم تصوم خمسة وعشرين يجزيها منها اربعة عشر ولا تجزي احد عشر ثم تصوم خمسة وعشرين كذلك فقد صح لها في الطهرين ثمانية وعشرون ثم تصوم يومين تمام الثلاثين والجملة اثنان وستون وعلى هذا يستخرج حكم ما اذا قضته مفصولا وما اذا كان الشهر ناقصا وما اذا علمت عدد ايام حيضها فقط وغير ذلك عند التأمل وضبط ما مر من القواعد والفروع والله تعالى الموفق وان اسقطت سقطا ولم تدر انه مستبين الخلق اولا بان اسقطت في المخرج مثلا وكان حيضها

عشرة وطهرها عشرين ونفاسها اربعين وقد اسقطت ﴿ في اول يوم
من اول ايام حيضها تترك الصلاة عشرة ﴾ لانها فيها اما حائض اونفساء لان
السقط ان كان مستبين الخلق فهي نفساء والا فهي حائض فلم تكن الصلاة واجبة
عليها بكل حال محيط ﴿ ثم تغتسل ﴾ لاحتمال الخروج من الحيض ﴿ وتصلي ﴾
بالوضوء لكل وقت ﴿ عشرين ﴾ يوما ﴿ بالشك ﴾ لتردد حالها فيها بين الطهر
والنفاس ﴿ ثم تترك الصلاة عشرة ﴾ بيقين لانها فيها اما حائض اونفساء
﴿ ثم تغتسل ﴾ لتمام مدة الحيض والنفاس ﴿ وتصلي عشرين بيقين ثم بعد
ذلك دأبها حيضها عشرة وطهرها عشرون ان استمر لدم ولو اسقطت
بعد مارأت الدم في موضع حيضها عشرة ﴾ يعني رأت الدم عشرة على عادتها
ثم اسقطت ﴿ ولم تدران السقط مستبين الخلق اولا تصلي من اول مارأت ﴾
قبل الاسقاط ﴿ عشرة بالوضوء بالشك ﴾ لان تلك العشرة اما حيض ان كان
السقط غير مستبين واما استحاضة ان كان مستبينا فلاتترك الصلاة فيها قلت وهذا
ان علمت بعلوقها ظاهر والا تترك الصلاة لرؤيتها الدم في ايامها ثم اذا اسقطت
ولم يتبين حاله يلزمها القضاء للشك المذكور ﴿ ثم تغتسل ﴾ لاحتمال الخروج
من حيض ﴿ ثم تصلي بعد السقط عشرين يوما بالوضوء بالشك ﴾ لتردد حالها
بين النفاس والطهر تاترخانية ﴿ ثم تترك الصلاة عشرة بيقين ﴾ لانها
اما نفساء اوحائض تاترخانية ﴿ ثم تغتسل ﴾ لاحتمال الخروج من حيض
﴿ وتصلي عشرة بالوضوء بالشك ﴾ لترددها بين الطهر والنفاس تاترخانية
﴿ ثم تغتسل ﴾ لاحتمال خروجها من نفاس بتمام الاربعين ﴿ ثم تصلي عشرة
بالوضوء بيقين ﴾ لتيقن الطهر تاترخانية ﴿ ثم تصلي عشرة بالشك ﴾ لتردد
حالها فيها بين الحيض والطهر ثم تغتسل وهكذا دأبها ان تغتسل في كل وقت تتوهم
انه وقت خروجها من الحيض اوالنفاس تاترخانية ثم اعلم انه نقل بعضهم
عن الخلاصة في تقرير هذه الصورة ان عليها الصلاة من اول مارأت عشرة
ايام بالوضوء بالشك ثم تغتسل ثم تصلي بعد السقط عشرين يوما بالوضوء بالشك
ثم تترك الصلاة عشرة بيقين ثم تغتسل وتصلي عشرة بالوضوء باليقين انتهى
وانت ترى ان في آخر العبارة مخالفة لما في المتن ونقصانا وعن هذا والله اعلم قال
في الفتح وفي كثير من نسخ الخلاصة غلط في التصوير هنا من النساخ فاحترز منه
انتهى لكن الذي رأيته في نسخة الخلاصة التي عندي موافق لما ذكره المص في متنه
بلا حذف شئ سوى قول المص آخرا ثم تصلي عشرة بالشك والله تعالى اعلم

﴿ الفصل السادس في احكام الدماء ﴾ الثلاثة ﴿ المذكورة اما احكام الحيض فاثناعشر ﴾ على مافي النهاية وغيرها واوصلها في البحر الى اثنين وعشرين ﴿ ثمانية يشترك فيها لنفاس ﴾ واربعة مختصة بالحيض وجملها في البحر خمسة ﴿ الاول ﴾ من المشتركة ﴿ حرمة الصلاة ﴾ فرضا او واجبا او سنة او نفلا ﴿ والسجدة ﴾ واجبة كانت كسجدة التلاوة اولا كسجدة لشكر وهذا معنى قوله ﴿ مطلقا وعدم وجوب الواجب ﴾ يعم المكتوبات والوتر ﴿ منها اداء وقضاء ﴾ اى من الصلاة وكذا سجدة التلاوة فلا تجب على الحائض والنفساء بالتلاوة اوالسماع ﴿ لكن يستحب لها اذا دخل وقت الصلاة ان تتوضأ وتجلس عند مسجد بيتها ﴾ هو محل عينته للصلاة فيه وفيه اشارة الى انه لايعطى له حكم المسجد وان صح اعتكاف المرأة فيه ﴿ مقدار ما يمكن اداء الصلاة فيه تسبح وتحمد ﴾ ائلا تزول عنها عادة العبادة وفي رواية يكتب لها احسن صلاة تصلى ﴿ والمعتبر ﴾ في حرمة الصلاة وعدم وجوبها ﴿ في كل وقت آخره مقدار التحريمة اعنى قولنا الله ﴾ بدون اكبر عند الامام ﴿ فان حاضت فيه سقط عنها الصلاة ﴾ اداء وقضاء ﴿ وكذا اذا انقطع فيه يجب قضاؤها ﴾ هذا اذا انقطع لاكثر مدة الحيض والا فلا يجب القضاء مالم تدرك زمنا يسع الغسل ايضا ﴿ وقد سبق ﴾ بيان ذلك ﴿ في ﴾ الفصل الثالث ﴿ فصل الانقطاع وكما ﴾ الكاف للمفاجأة اى اول ما ﴿ رأت الدم تترك الصلاة مبتدأة كانت اومعتادة ﴾ هذا ظاهر الرواية وعليه اكثر المشايخ وعن ابى حنيفة رحمه الله تعالى في غير رواية الاصول لاتترك المبتدأة مالم يستمر الدم ثلاثة ايام قال في البحر والصحيح الاول كالمعتادة ﴿ وكذا ﴾ تترك الصلاة ﴿ اذا جاوز عادتها في عشرة ﴾ قال في المحيط وهو الاصح وهو قول الميدانى وقال مشايخ بلخ تؤمر بالاغتسال والصلاة اذا جاوز عادتها واما اذا زاد على العشرة فلا تترك بل تقضى مازاد على العادة كما يأتى ﴿ او ابتدأ الدم ﴿ قبلها ﴾ اى قبل العادة فانها تترك الصلاة كما رأته لاحتمال انتقال العادة ﴿ الا اذا كان الباقى من ايام طهرها مالوضم الى حيضها جاوز العشرة مثلا امرأة عادتها في الحيض سبعة وفي الطهر عشرون رأت بعد خمسة عشر من طهرها دما تؤمر بالصلاة الى عشرين ﴾ لان الظاهر انها ترى ايضا في السبعة ايام عادتها فاذا رأت قبل عادتها خمسة يزيد الدم على العشرة واذا زاد عليها ترد الى عادتها فلا يجوز لها ترك الصلاة قبل ايام عادتها هذا ما ظهر لى وقال المص هكذا اطلقوا لكن ينبغى ان يقيد بما اذا لم يسع الباقى من الطهر اقل الحيض والطهر والافلا شك في ان من عادتها ثلاثة في الحيض واربعون في الطهر اذا رأت بعد العشرين تؤمر بترك الصلاة انتهى اى لان ما تراه

(بعد)

بعد العشرين لو استمر حتى بلغ ثلاثا يكون حيضا قطعا لانه تقدمه طهر صحيح وما بعد هذه الثلاث الى ايام العادة طهر صحيح ايضا فيكون فاصلا بين الدمين ولا يضم الى الدم الثانى وحينئذ فلا يكون الثانى مجاوزا للعشرة حتى ترد لعادتها ﴿ ولو رأت بعد سبعة عشر تؤمر بتركها ﴾ من حين رأت لان عادتها سبعة وقد رأت قبلها ثلاثة فلم يزد على العشرة فيحكم بانتقال العادة ولا ينظر الى احتمال ان ترى ايضا بعد ايام عادتها فترد الى عادتها وتكون الثلاثة استحاضة لانه احتمال بعيد فلذا تترك الصلاة فيها تأمل ﴿ ثم ﴾ عطف على قوله وكما رأت الدم تترك الصلاة ﴿ اذا انقطع قبل الثلاثة ﴾ اى لم يبلغ اقل مدة الحيض ﴿ اوجاوز بعد العشرة فى المعتادة تؤمر بالقضاء ﴾ اما المبتدأة فلا تقضى شيئا من العشرة وان جاوزها لان جميع العشرة يكون حيضا لعدم عادة ترد اليها ﴿ وان سمعت السجدة ﴾ اوتلتها ﴿ لا سجدة عليها ﴾ لعدم الاهلية ﴿ الثانى ﴾ من الاحكام ﴿ حرمة الصوم مطلقا ﴾ فرضا اونفلا ﴿ لكن يجب قضاء الواجب منه فان رأت ساعة من نهار ولو قبيل الغروب فسد صومها مطلقا ﴾ فرضا اونفلا ﴿ ويجب قضاؤه ﴾ لان النفل يلزم بالشروع ﴿ وكذا لو شرعت فى صلاة التطوع اوالسنة تقضى ﴾ لما قلنا فلا فرق بين الشروع فى الصوم اوالصلاة اقول وهذا هو المذكور فى المحيط وغيره وفرق بينهما صدر الشريعة فلم يوجب فى الصوم وصرح فى البحر بان ماقاله غير صحيح لما فى الفتح والنهاية والاسبيجابى من عدم الفرق بينهما ومثله فى الدر ﴿ و ﴾ لو شرعت ﴿ فى صلاة الفرض ﴾ فحاضت ﴿ لا ﴾ تقضى لان صلاة الفرض لا تجب بالشروع وقد اسقط الشارع عنها ادائها وكذا قضائها للحرج بخلاف صوم الفرض فانه واجب القضاء ﴿ وكذا اذا اوجبت ﴾ بالنذر ﴿ على نفسها صلاة اوصوما فى يوم فحاضت فيها ﴾ الاولى فيه اى فى اليوم ﴿ يجب القضاء ﴾ لصحة النذر ﴿ ولو اوجبتها فى ايام الحيض ﴾ بان قالت لله على صوم اوصلاة كذا فى يوم حيضى ﴿ لا يلزمها شيء ﴾ لعدم صحة النذر ﴿ والثالث حرمة قرائة القرآن ولو دون آية ﴾ كما صححه صاحب الهداية وقاضى خان وهو قول الكرخى وقال الطحاوى يباح مادونها وصححه فى الخلاصة ورجح فى البحر الاول لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيأ من القرآن ﴿ اذا قصدت القرائة فان لم تقصد ﴾ بل قصدت الثناء اوالذكر ﴿ ففى الآية الطويلة كذلك ﴾ اى تحرم وهذا هو المفهوم من اكثر الكتب كالمحيط والخلاصة فاختاره المص ﴿ و ﴾ اما عدم قصد القرائة ﴿ فى القصيرة ﴾ قال فى الخلاصة كما يجرى على اللسان عند الكلام ﴿ كقوله تعالى ثم نظر ﴾ او لم يولد ﴿ اومادون الآية كبسم الله للتيمن ﴾ عند ابتداء امر مشروع ﴿ والحمد لله للشكر فيجوز ﴾ كذا فى الخلاصة

ومقتضاه ان قصد الثنين او الشكر في بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين لا يجوز لان كلا آية تامة غير قصيرة الا التي في سورة النمل فانها بعض آية لكن صرح الزيلعي بانه لا بأس بذلك بالاتفاق ونقل في الفتح كلام الخلاصة ثم قال وغيره اي غير صاحب الخلاصة لم يقيد عند قصد الثناء والدعاء بما دون الآية فصرح بجواز قراءة الفاتحة على وجه الثناء والدعاء انتهى وفي العيون لابي الليث ولو قرأ الفاتحة على سبيل الدعاء اوشيئا من الآيات التي فيها معنى الدعاء ولم يرد به القراءة فلا بأس به انتهى واختاره الحلواني وفي غاية البيان انه المختار لكن قال الهندواني لا افتي بهذا وان روي عن ابي حنيفة انتهى ومفهوم ما في العيون ان ما ليس فيه معنى الدعاء كسورة ابي لهب لا تؤثر فيه نية الدعاء وهو ظاهر ومفهوم الرواية معتبر ورجح في البحر ما قاله الهندواني وهو ما مشى عليه المص هنا لكن حيث علمت ان الجواز مروي عن صاحب المذهب ورجحه الامام الحلواني وغيره فينبغي اعتماده وهو المتبادر من كلام الفتح السابق ﴿ والمعلمة ﴾ اذا حاضت ومثلها الجنب كما في البحر عن الخلاصة ﴿ تقطع بين كل كلمتين ﴾ هذا قول الكرخي وفي الخلاصة والنصاب وهو الصحيح وقال الطحاوي تعلم نصف آية وتقطع ثم تعلم نصف آية لان عنده الحرمة مقيدة بآية تامة كما في النهاية لكن اعترضه في البحر بان الكرخي يمنع ما دون نصف آية وهو صادق على الكلمة واجاب في النهر بانه وان منع دون نصف آية لكنه مقيد بما به يسمى قارئا وبالكلمة لا يعد قارئا انتهى ولذا قال يعقوب باشا ان مراد الكرخي ما دون الآية من المركبات لا المفردات لانه جوز للمعلمة تعليمه كلمة كلمة انتهى وتمامه فيما علقناه على البحر ﴿ وتكره قراءة التوراة والانجيل والزبور ﴾ لان الكل كلام الله تعالى الا ما بدل منها زيلعي وهو الصحيح خلافا لما في الخلاصة من عدم الكراهة كما في شرح المنية وتمامه فيما علقناه على البحر ويظهر منه ان ما نسخ حكمه وتلاوته من القرآن كذلك بالاولى اذ لا تبديل فيه خلافا لما بحثه الخير الرملي ﴿ وغسل الفم لا يفيد ﴾ حل القراءة وكذا غسل اليد لا يفيد حل المس هذا هو الصحيح كما في البحر عن غاية البيان ﴿ ولا يكره التهجي ﴾ بالقرآن حرفا حرفا او كلمة كلمة مع القطع كما مر ﴿ و ﴾ لا ﴿ قراءة القنوت ﴾ في ظاهر المذهب كما قدمناه ﴿ و ﴾ لا ﴿ سائر الاذكار والدعوات ﴾ لكن في الهداية وغيرها في باب الاذان استحباب الوضوء لذكر الله تعالى وترك المستحب لا يوجب الكراهة بحر ﴿ و ﴾ لا ﴿ النظر الى المصحف ﴾ لان الجنابة لا تحل العين فتح ﴿ والرابع حرمة مس ما كتب فيه آية تامة ﴾ فلا يكره ما دونها كما في القهستاني قلت وينبغي ان يجري فيه الخلاف المار في القراءة بالاولى لان المس يحرم بالحدث الاصغر

(بخلاف)

بخلاف القرائة فكانت دونه تأمل وفي الدر واختلفوا في مسه بغير اعضاء الطهارة والمنع اصح ﴿ ولو درهما او لوحا و ﴾ مس ﴿ كتب الشريعة كالتفسير والحديث والفقه ﴾ لانها لاتخلوا من آيات القرآن وهذا التعليل يمنع مس شروح النحو ايضا فتح لكن في الخلاصة يكره مس كتب الاحاديث والفقه للمحدث عندهما وعند أبي حنيفة الاصح انه لايكره وفي الدرر والنهر خص المس باليد في الكتب الشرعية الا التفسير وفي السراج والمستحب ان لايأخذها بالكم ايضا بل يتوضأ كلما احدث وهذا اقرب الى التعظيم انتهى بحر ﴿ وبياضه وجلده المتصل ﴾ هذا خاص بالمصحف ففي السراج لايجوز مس آية في لوح اودرهم اوحائط ويجوز مس غير موضع الكتابة بخلاف المصحف فان الكل فيه تبع للقرآن وكذا كتب التفسير لايجوز مس موضع القرآن منها وله ان يمس غيره كذا في الايضاح انتهى واقره في البحر ﴿ ولو مسه ﴾ اي ماذكر ﴿ بحائل منفصل ﴾ كجلد غير مخيط به وهو الصحيح وعليه الفتوى وقيل يجوز بالمتصل به كما في السراج ﴿ ولو بكمه جاز ﴾ وماذكره في الكم هو ما في المحيط لكن في الهداية الصحيح الكراهة وفي الخلاصة وكرهه عامة المشايخ قال في البحر فهو معارض لما في المحيط فكان هو اولى وفي الفتح المراد بالكراهة التحريمية ﴿ ويجوز مس ما فيه ذكر ودعاء ﴾ قال ابن الهمام واما مس ما فيه ذكر فاطلقه عامة المشايخ وكرهه بعضهم قال في الهداية ويكره المس بالكم وهو الصحيح وقال في الكافي والمحيط وعامتهم انه لايكره ثم ذكر دليله فاخترناه ﴿ ولكن لايستحب ولاتكتب ﴾ الحائض ﴿ القرآن ولا الكتاب الذي في بعض سطوره آية من القرآن وان لم تقرأ ﴾ شمل ما اذا كان الصحيفة على الارض فقال ابو الليث لايجوز وقال القدوري يجوز قال في الفتح وهو اقيس لانه ماس بالقلم وهو واسطة منفصلة فكان كثوب منفصل الا ان يمسه بيده ﴿ وغسل اليد لاينفع ﴾ في حل المس هو الصحيح كما مر ﴿ والخامس حرمة الدخول في المسجد ﴾ ولو للعبور بلا مكث ﴿ الا في الضرورة كالخوف من السبع واللص والبرد والعطش والاولى ﴾ عند الضرورة ﴿ ان تتيم ثم تدخل ويجوز ان تدخل مصلى العيد ﴾ والجنازة لما في الخلاصة من ان الاصح انه ليس لهما حكم المسجد انتهى الا في صحة الاقتداء وان لم تكن الصفوف متصلة كما في الخانية ﴿ وزيارة القبور ﴾ عطف على ان تدخل ﴿ والسادس حرمة الطواف ولو فعلت صح واثمت وعليها بدنة ﴾ والسابع حرمة الجماع واستمتاع ماتحت الازار ﴾ يعني مابين سرة وركبة ولو بلا شهوة وحل ماعداه مطلقا

وهل يحل النظر ومباشرتها له فيه تردد كذا فى الدر ورفعنا التردد فى حواشينا عليه بحل الثانى دون الاول ﴿ وتثبت الحرمة باخبارها ﴾ وحرر فى البحر ان هذا اذا كانت عفيفة اوغلب على ظنه صدقها امالوفاسقة ولم يغلب صدقها بان كانت فى غير اوان حيضها لايقبل قولها اتفاقا ﴿ وان جامعها طائعين اثما وعليهما التوبة والاستغفار ﴾ ولو احدهما طائعا والآخر مكرها اثم الطائع وحده سراج ﴿ ويستحب ان يتصدق بدينار ان كان ﴾ الجماع ﴿ فى اول الحيض وبنصفه ان كان فى آخره ﴾ اووسطه كذا قال بعضهم وقيل انكان الدم احمر فدينار اواصفر فبنصفه سراج قال فى البحر ويدل له مارواه ابوداود والحاكم وصححه اذا واقع الرجل اهله وهى حائض انكان دما احمر فليتصدق بدينار وان كان اصفر فليتصدق بنصف دينار انتهى قال فى السراج وهل ذلك عليه وحده اوعليهما الظاهر الاول ومصرفه مصرف الزكاة ﴿ ويكفر مستحله ﴾ وكذا مستحل وطئ الدبر عندالجمهور مجتبى وقيل لافى المسئلتين وهوالصحيح خلاصة وعليه المعول لانه حرام لغيره وتمامه فى الدر والبحر ﴿ والثامن وجوب الغسل اوالتيمم ﴾ بشرطه عندالانقطاع واما الاربعة ﴿ المختصة بالحيض ﴾ فاولها تعلق انقضاء العدة به ﴾ اماالحامل فبوضع الحمل وان لم تر دم النفاس وصوره فى السراج بما اذا قال اذا ولدت فأنت طالق فولدت لابد من ثلاث حيض بعد النفاس تأمل ﴿ وثانيها الاستبراء ﴾ صورته لواشترى جارية حاملا فقبضها ووضعت عنده ولدا وبقى ولد آخر فى بطنها فالدم الذى بين الولدين نفاس ولايحصل الاستبراء الا بوضع الثانى سراج وكذا لوشرى حاملا فولدت قبل ان يقبضها لابد بعدالقبض من حيضة بعدالنفاس ﴿ وثالثها الحكم ببلوغها ﴾ ولايتصور ذلك فى النفاس لانه يحصل قبله بالحبل سراج ﴿ ورابعها الفصل بين طلاق السنة والبدعة ﴾ لان السنة فيمن اراد ان يطلقها اكثر من طلقة ان يفصل بين كل طلقتين بحيضة اما الفصل بالنفاس فلايتصور لانقضاء العدة بالوضع قبله واما الطلاق فى النفاس فانه بدعى كالطلاق فى الحيض كما فى طلاق البحر وزاد فى البحر هنا خامسا مما اختص به الحيض وهوعدم قطع التتابع فى صوم الكفارة وزاد غيره سادسا وسابعا وهما ان اقله ثلاثة واكثره عشرة ﴿ واما ﴾ القسم الثالث وهو ﴿ الاستحاضة فحدث اصغر كالرعاف ﴾ وله احكام تأتى ﴿ تذنيب ﴾ سماه به لانه تابع لهذا الفصل وتكميل له فهو كالذنب ﴿ فى حكم الجنابة والحدث ﴾ الاصغر ﴿ اما الاول ﴾ اى حكم الجنابة ﴿ فكالنفاس الا انه لايسقط الصلاة ولايحرم

الصوم و﴾ لا ﴿ الجماع ولو قبل الوضوء﴾ نعم يستحب كونه بعد غسل او وضوء قال في المبتغى بالغين المعجمة الا اذا احتلم لم يأت اهله لكن قال المحقق ابن امير حاج في شرح المنية هذا غريب ان لم يحمل على الندب اذ لا دليل يدل على الحرمة ﴿ واذا اراد ان يأكل او يشرب يغسل يديه وفمه ﴾ ندبا لان يده لاتخلو عن النجاسة ولانه يصير شاربا للماء المستعمل بدائع وفي الخانية ولا بأس بتركه واختلف في الحائض قيل كالجنب وقيل لايستحب لها لان الغسل لا يزيل نجاسة الحيض عن فمها ويدها انتهى ﴿ ويجوز خروجه لحوائجه ﴾ قبل ان يغتسل او يتوضأ تاترخانية ﴿ واما حكم الحدث فثلاثة الاول حرمة الصلاة والسجدة مطلقا ﴾ واجبتين اولا ﴿ والثاني حرمة مس ما فيه آية تامة ﴾ ولو بغير اعضاء الوضوء كما قدمناه ﴿ وكتب التفسير ولو بعد غسل اليد ولكن يجوز ﴾ للمكلف المتطهر ﴿ دفع المصحف الى الصبيان ﴾ وان كانوا محدثين لان في المنع تضييع حفظ القرآن وفي الامر بالتطهير حرجا بهم فلا يأثم الدافع كما يأثم بالباس الصغير الحرير وسقيه الخمر وتوجيهه الى القبلة في قضاء حاجته فتح ﴿ ولا بأس بمس كتب الاحاديث والفقه والاذكار والمستحب ان لا يفعل قال الامام الحلواني انما نلت هذا العلم بالتعظيم فاني ما اخذت الكاغد الا بطهارة والامام الحلواني كان مبطونا في ليلة وكان يكرر كتابه فتوضأ في تلك الليلة سبع عشرة مرة بحر ﴿ والثالث كراهة الطواف ﴾ لوجوب الطهارة فيه ﴿ ويجوز له قراءة القرآن ودخول المسجد ﴾ هكذا ذكر في البدائع وقال في المحيط يكره دخول المسجد ولعل وجهه انه يلزم منه ترك تحية المسجد تأمل ﴿ ثم ان الحدث ان استوعب ﴾ ولو حكما ﴿ وقت صلاة ﴾ مفروضة ﴿ بان لم يوجد فيه زمان خال عنه يسع الوضوء والصلاة يسمى عذرا وصاحبه ﴾ يسمى ﴿ معذورا و ﴾ يسمى ايضا ﴿ صاحب العذر ﴾ هكذا ذكر في الكافي ونقل الزيلعي عن عدة كتب شرط استيعاب الوقت كله ثم قال هو اظهر قال مولانا خسرو اراد به الرد على الكافي بان كلامه مخالف لتلك الكتب اقول لا مخالفة بينهما ثم ذكر وجهه والحق ما قاله في الكافي اذ العلم بحقيقة الاستيعاب متعسر بل متعذر خصوصا للمستحاضة فانها تتخذ الكرسف فكيف يتيسر معرفة استيعاب خروج الدم مص قلت جعل في الفتح كلام الكافي تفسيرا لما قاله في عامة الكتب وهو مآل كلام منلا خسرو فتدبر ﴿ وحكمه ان لا ينتقض وضوؤه ﴾ الناشئ ﴿ من ذلك الحدث بتجدده ﴾ متعلق بينتقض وسيأتي في كلامه محترز القيدين ﴿ الا عند خروج وقت مكتوبة ﴾ فلو توضأ لصلاة العيد يجوز له ان يؤدي به الظهر في الصحيح كذا في الزيلعي وهذا عند ابي حنيفة ومحمد

وعند ابي يوسف بدخول الوقت وخروجه مص قلت وافاد بقوله عند خروج الخ ان الناقض ليس نفس الخروج بل الحدث السابق المتجدد بعد الوضوء اومعه وانما خروج الوقت شرط ﴿فيصلي به في الوقت﴾ بشروط تعلم مما سيأتي وهي ان يكون وضوؤه من حدثه الذي صار به معذورا ولم يعرض عليه حدث آخر وكان وضوؤه في الوقت لاقبله وكان لحاجة فحينئذ يبقى وضوؤه في الوقت وان قارن الوضوء السيلان اوسال بعده فيصلي به في الوقت ﴿ماشاء من الفرائض﴾ الوقتية والفائتة ﴿والنوافل﴾ والواجبات بالاولى ﴿ولايجوزله ان يمسح خفه الا في الوقت هذا اذا كان الدم سائلا عند اللبس اوالطهارة واما اذا كان منقطعا عندهما معا يمسح تمام المدة كالصحيح ﴿ولاتجوز امامته لغير المعذور﴾ بعذره فلو أم معذورا صح ان اتحد عذرهما كما في السراج والفتح وغيرهما ومقتضاه ان مجرد الاختلاف مانع وان كان عذر الامام اخف كما لو أم من به انفلات ريح ذا سلس بول فان الثاني حدث ونجاسة فلايصح كما في امامة النهر وتمامه في رد المحتار ﴿ثم في البقاء﴾ اي بعد ماثبت كونه معذورا باستيعاب عذره الوقت ﴿لايشترط الاستيعاب﴾ ثانيا ﴿بل يكفي وجوده﴾ اي ذلك الحدث ﴿في كل وقت مرة ولولم يوجد في وقت تام﴾ بان استوعبه الانقطاع حقيقة ﴿سقط العذر من اول الانقطاع﴾ والحاصل ان شرط ثبوت العذر استيعابه للوقت ولوحكما وشرط بقائه وجوده في كل وقت ولومرة وشرط زواله تحقق الانقطاع التام في جميع الوقت ﴿حتى لوانقطع﴾ بعد الوقت ﴿في اثناء الوضوء اوالصلاة ودام الانقطاع الى آخر الوقت الثاني يعيد تلك الصلاة لوجود الانقطاع التام ﴿وان عاد قبل خروج الوقت الثاني لايعيد﴾ لعدم الانقطاع التام لان الانقطاع لم يستوعب الوقت الاول ولا الثاني وقيد بكونه في اثناء الوضوء اوالصلاة لانه لوانقطع بعد الفراغ من الصلاة او بعد القعود قدر التشهد لايعيد لزوال العذر بعد الفراغ كالمتيمم اذا رأى الماء بعد الفراغ من الصلاة بحر عن السراج لكن قوله او بعد القعود من المسائل الاثنى عشرية وفيها الخلاف المشهور ﴿ولوعرض﴾ الحدث ابتداء ﴿بعد دخول وقت فرض انتظر الى آخره﴾ رجاء الانقطاع وعبارة التاترخانية ينبغي له ان ينتظر الخ ﴿فان لم ينقطع يتوضأ ويصلي ثم ان انقطع في اثناء الوقت الثاني يعيد تلك الصلاة﴾ لانه لم يوجد استيعاب وقت تام فلم يكن معذورا وقدصلى بالحدث فلايجوز ﴿وان استوعب﴾ الحدث ﴿الوقت الثاني لايعيد لثبوت العذر حينئذ من ابتداء العروض﴾ والحاصل ان الثبوت والسقوط كلاهما يعتبران من اول الاستمرار

(اذا)

اذا وجد الاستيعاب ﴿ وانما قلنا من ذلك الحدث اذ لو توضأ من آخر ﴾ كبول وعذره منقطع ﴿ فسال من عذره نقض وضوءه وان لم يخرج الوقت ﴾ لان الوضوء لم يقع لذلك العذر حتى لا ينتقض به بل وقع لغيره وانما لا ينتقض به ماوقع له كذا في شرح منية المصلي ونحوه في التاترخانية وغيرها وبه علم ان قولهم ان السيلان لا ينقض وضوء المعذور بل لابد معه من خروج الوقت مختص بما اذا كان وضوؤه من عذره لا من حدث آخر ﴿ وان لم يسل ﴾ عذره بعد وضوئه من غيره ﴿ لا ينقض ﴾ وضوءه ﴿ وان خرج الوقت ﴾ لانه طهارة كاملة لم يعرض ما ينافيها ﴿ وانما قلنا بتجدده اذ لو توضأ من عذره فعرض حدث آخر ينتقض وضوؤه في الحال ﴾ لان هذا حدث جديد لم يكن موجودا وقت الطهارة فكان هو والبول والغائط سواء بدائع ﴿ وان ﴾ توضأ من عذره و ﴿ لم يعرض ﴾ حدث آخر ﴿ ولم يسل من عذره ﴾ عند الوضوء ولا بعده ﴿ لا ينقض بخروج الوقت ﴾ لانه طهارة كاملة قال في البحر ثم انما يبطل بخروجه اذا توضأ على السيلان او وجد السيلان بعد الوضوء اما اذا كان على الانقطاع ودام الى خروج الوقت فلا يبطل بالخروج مالم يحدث حدثا آخر او يسل انتهى ﴿ وان سال الدم من احد منخريه فقط فتوضأ ثم سال من آخر انتقض وضوؤه ﴾ في الحال لعروض حدث آخر غير عذره ﴿ وان سال منهما فتوضأ فانقطع من احدهما لا ينتقض ﴾ مادام الوقت لان طهارته حصلت لهما جميعا والطهارة متى وقعت لعذر لا يضرها السيلان ما بقي الوقت فبقي هو صاحب عذر بالمنخر الآخر بدائع ﴿ والجدري ﴾ بضم الجيم وفتحها قروح في البدن تنفط وتقيح قاموس ﴿ والدماميل ﴾ جمع دمل بضم الدال وفتح الميم مشددة ومخففة وهو الخراج قاموس ﴿ قروح ﴾ متعددة ﴿ لا واحدة حتى لو توضأ وبعضها ﴾ سايل وبعضها الآخر ﴿ غير سايل ثم سال انتقض ﴾ وضوؤه قبل خروج الوقت كما في البحر ﴿ ولو توضأ وكلها سايل لا ينتقض ﴾ مالم يخرج الوقت ﴿ ولو ﴾ توضأ المعذور ثم ﴿ خرج الوقت وهو في الصلاة يستأنف ﴾ الصلاة بعد الوضوء ﴿ ولا يبني ﴾ على ماصلى منها كما يفعله من سبقه الحدث ﴿ لان الانتقاض ﴾ ليس بخروج الوقت بل ﴿ بالحدث السابق حقيقة ﴾ اي الحدث الموجود حالة الوضوء او بعده في الوقت بشرط الخروج فالحدث محكوم بارتفاعه الى غاية معلومة فيظهر عندها مقتصرا لا مستندا كما حققه في الفتح ﴿ الا ان ينقطع قبل الوضوء ودام ﴾ الانقطاع ﴿ حتى خرج الوقت وهو في الصلاة فلا ينتقض وضوؤه ولا تفسد صلاته ﴾ كما قدمناه آنفا عن البحر ﴿ ولو توضأ المعذور بغير

حاجة ثم سال عذره انتقض وضوؤه ﴾ صورته كما فى الزيلعى لو توضأ والعذر منقطع ثم خرج الوقت وهو على وضوئه ثم جدد الوضوء ثم سال الدم انتقض لان تجديد الوضوء وقع من غير حاجة فلا يعتد به انتهى لان الوضوء الاول لم ينتقض بخروج الوقت لما علمته آنفا وانما انتقض بالسيلان بعد الوقت ﴿ وكذا لو توضأ لصلاة قبل وقتها ﴾ قال بعضهم لا ينتقض والاصح انه ينتقض كذا ذكره الزيلعى مص اقول عبارة الزيلعى هكذا ولو توضؤوا اى اصحاب الاعذار فى وقت الظهر للعصر يصلون به العصر فى رواية لان طهارتهم للعصر فى وقت الظهر كطهارتهم للظهر قبل الزوال والاصح انه لا يجوز لهم ذلك لان هذه طهارة وقعت للظهر فلا تبقى بعد خروجه انتهى وفى التاترخانية لا يجوز بالاجماع هو الصحيح وقد ذكر فيها وفى الزيلعى وعامة الكتب لو توضأ بعد طلوع الشمس له ان يصلى به الظهر عندهما الا عند أبى يوسف اى لانه ينتقض عنده بدخول الوقت اما عندهما فلا ينتقض الا بالخروج ولم يوجد وبه علم ان ما ذكره المص مفروض فيما اذا توضأ فى وقت صلاة مكتوبة لصلاة بعدها ينتقض لتحقق خروج الوقت وكذا لدخول الوقت فلذا قال فى التاترخانية لا يجوز بالاجماع اما لو توضأ قبل الوقت فى وقت مهمل كما لو توضأ قبل الزوال فانه يصلى به الظهر عندهما لانه لا ينتقض بالدخول كما ذكرنا وقد صرح بحكم المسئلتين كذلك فى الهداية فتنبه ﴿ وان قدر المعذور على منع السيلان بالربط ونحوه يلزمه ويخرج من العذر بخلاف الحائض كما سبق ﴾ فى الفصل الاول ﴿ وان سال عند السجود ولم يسل بدونه ﴾ كجرح بحلقه ﴿ يومئ قائما اوقاعدا ﴾ لان ترك السجود اهون من الصلاة مع الحدث فان الصلاة بايماء لها وجود حالة الاختيار فى الجملة وهو فى التنفل على الدابة ولا تجوز مع الحدث بحال حالة الاختيار فتح ﴿ وكذا لو سال عند القيام ﴾ دون القعود ﴿ يصلى قاعدا كما ان من عجز عن القراءة لو قام ﴾ لا او قعد ﴿ يصلى قاعدا ﴾ ويقرأ لان القعود فى معنى القيام ﴿ بخلاف من ﴾ كان بحيث ﴿ لو استلقى ﴾ وصلى ﴿ لم يسل ﴾ ولو صلى قائما اوقاعدا سال ﴿ فانه لا يصلى مستلقيا ﴾ لان الصلاة كما لا تجوز مع الحدث الا لضرورة لا تجوز مستلقيا الا لها فاستويا وترجح الاداء مع الحدث لما فيه من احراز الاركان فتح ﴿ وما اصاب ثوب المعذور اكثر من قدر الدرهم فعليه غسله ان كان مفيدا ﴾ بان لا يصيبه مرة اخرى قال فى الخلاصة وعليه الفتوى ﴿ وان كان بحال لو غسله تنجس ثانيا قبل الفراغ من الصلاة جاز ان لا يغسله ﴾ وهو المختار وقيل لا يجب غسله كالقليل للضرورة وقيل ان اصابه خارج الصلاة يغسله وفيها لا

(لعدم)

لعدم امكان التحرز عنه وفي المجتبى قال القاضي لو كان بحال يبقى طاهرا الى ان يفرغ لا الى ان يخرج الوقت فعندنا يصلي بدون غسل وعند الشافعي لا لان الطهارة مقدرة عندنا بخروج الوقت وعنده بالفراغ فتح ملخصا وقيل ان كان مفيدا بان لا يصيبه مرة اخرى يجب وان كان يصيبه المرة بعد الاخرى فلا واختاره السرخسي بحر قلت بل في البدائع انه اختيار مشايخنا وهو الصحيح انتهى فان لم يحمل على ما في المتن فهو ايسر على المعذورين والله الميسر لكل عسير والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين

قال الشارح رحمه الله تعالى وكان الفراغ من هذا الشرح المبارك ان شاء الله تعالى نهار الاثنين لثلاث بقين من ذي القعدة الحرام سنة احدى واربعين ومائتين والف على يد مؤلفه الفقير محمد امين بن عمر عابدين عفي عنهما آمين والحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده آمين

الرسالة الخامسة

رفع التردد في عقد الاصابع عند التشهد مع ذيلها كلاهما للعلامة السيد محمد امين الشهير بابن عابدين عليه رحمة ارحم الراحمين آمين

﴿ الرسالة الخامسة ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى شهدت بوحدانيته جميع الموجودات * والصلاة والسلام على عبده ورسوله صاحب المعجزات الواضحات * وعلى آله واصحابه ذوى الكرامات والخصوصيات * صلاة وسلاما دائمين مادامت الارض والسموات ﴿ امابعد ﴾ فيقول اسير الذنوب والخطيئات * محمد امين ابن عابدين عمه مولاه بهباته الوافرات * هذه رسالة جمعت فيها بعض كلام ائمتنا الثقات * فى الاشارة بالسبابة وعقد الاصابع فى تشهد الصلوات * حملنى على جمعها مارأيت من اطباق حنفية العصر على الاقتصار على الاشارة مع ترك العقد فى جميع الاوقات * مع تصحيح علمائنا سنية الجمع بينهما بالدلائل الواضحات * ﴿ وسميتها رفع التردد * فى عقد الاصابع عند التشهد ﴾ راجيا من خالق الارض والسموات * حسن النية * وبلوغ الامنية * بالختم بالصالحات ورفع الدرجات * وان يجعل آخر كلامى كلمتى الشهادة عند الممات * فانه قريب مجيب سميع الدعوات * ﴿ قال ﴾ الامام حافظ الدين النسفى فى متن الكنز واذا فرغ من سجدتى الركعة الثانية افترش رجله اليسرى وجلس عليها ونصب يمناه وبسط اصابعه انتهى وهكذا عامة عبارات المتون والمتبادر منها انه يبسط اصابعه من اول التشهد الى آخره بدون عقد واشارة عند التلفظ بالشهادة وصرح كثير من اصحاب الفتاوى بان عليه الفتوى ﴿ وظاهر ﴾ كلام المحقق صدر الشريعة اختياره فانه قال فى متنه المسمى بالوقاية واضعا يديه على فخذيه موجها اصابعه نحو القبلة مبسوطة وقال فى شرحه وفيه خلاف الشافعى رحمه الله تعالى فان السنة عنده ان يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى والابهام ويشير بالسبابة عند التلفظ بالشهادتين ومثل هذا جاء عن علمائنا ايضا انتهى ﴿ وقال ﴾ العلامة التمرتاشى فى متن التنوير ولايشير بسبابته عند الشهادة وعليه الفتوى ﴿ وقال ﴾ شارحه العلامة الشيخ علاء الدين كافى الولوالجية والتجنيس وعمدة المفتى وعامة الفتاوى لكن المعتمد ماصححه الشراح ولاسيما المتأخرون كالكمال والحلبى والبهنسى والباقانى وشيخ الاسلام الجد وغيرهم انه يشير لفعله عليه الصلاة والسلام ونسبوه لمحمد والامام * بل فى متن درر البحار وشرحه غرر الاذكار المفتى به عندنا انه يشير باسطا اصابعه كلها * وفى الشرنبلالية عن البرهان الصحيح انه يشير بمسبحته وحدها يرفعها عند

(النفى)

النفى ويضعها عندالاثبات * واحترزنا بالصحيح عماقيل لايشير لانه خلاف الدراية والرواية وبقولنا بالمسبحة عما قيل يعقد عند الاشارة اه * وفى العينى عن التحفة الاصح انها مستحبة وفى المحيط سنة انتهى كلام الشيخ علاءالدين رحمه الله تعالى ﴿ وحاصله ﴾ اعتماد الاشارة بدون عقد وهو ماعليه الناس فى زماننا ولكنه مخالف لما اطلعت عليه من كتب المذهب فان الذى ذكروه قولان احدهما عدم الاشارة اصلا وثانيهما الاشارة مع العقد * واماماعزاه الى درر البحار وشرحه فالذى رأيته فيه خلافه كما ستقف عليه * واما عبارة البرهان فلا تعارض مافى عامة كتب المذهب ولنذكر ماتيسرلنا الوقوف عليه الآن من عبارات علمائنا ليظهر المقصود * بعون الملك المعبود * ﴿ فنقول ﴾ قال فى منية المصلى ويشير بالسبابة اذا انتهى الى الشهادتين وفى الواقعات لايشير فان اشار يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى بالابهام ويقيم السبابة ﴿ وقال ﴾ فى منية المصلى قبل ذلك ايضا ويضع يديه على فخذيه ويفرج اصابعه لا كل التفريج ﴿ قال ﴾ شارحها البرهان ابراهيم الحلبى هذا عندنا وعندالشافعى يبسط اصابع اليسرى ويقبض اصابع اليمنى الا المسبحة لماروى مسلم عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذاقعد فى التشهد وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى ووضع يده اليمنى على ركبته اليمنى وعقد ثلاثة وخمسين واشار بالسبابة * ولنا ماروى الترمذى من حديث وائل قلت لأنظرن الى صلاة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فلما جلس يعنى للتشهد افترش رجله اليسرى ووضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ونصب رجله اليمنى من غير ذكر زيادة * والمراد من العقد المذكور فى رواية مسلم العقد عند الاشارة لافى جميع التشهد الا يرى مافى الرواية الاخرى لمسلم وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض اصابعه كلها واشار باصبعه التى تلى الابهام ولاشك ان وضع الكف لايتحقق حقيقة مع قبض الاصابع فالمراد وضع الكف ثم قبض الاصابع بعد ذلك عند الاشارة وهو المروى عن محمد فى كيفية الاشارة قال يقبض خنصره والتى تليها ويحلق الوسطى والابهام ويقيم المسبحة وكذا عن ابى يوسف فى الامالى وهذا فرع تصحيح الاشارة وعن كثير من المشايخ لايشير اصلا وصححه فى الخلاصة وهو خلاف الدراية والرواية اما الدراية فماتقدم فى الحديث الصحيح ولامحل لها الا الاشارة واما الرواية فعن محمد ان ماذكره فى كيفية الاشارة هو قوله وقول ابى حنيفة ذكره فى النهاية وغيرها * قال نجم الدين الزاهدى لما اتفقت الروايات عن اصحابنا جميعا فى كونها سنة وكذا عن الكوفيين والمدنيين وكثرت الآثار والاخبار

كان العمل بها اولى * والكفية المتقدمة من التحليق ذكرها الفقيه ابو جعفر قال فى الجامع الصغير وقال غيره من اصحابنا يشير بثلاثة وخمسين اه وهذا موافق لصريح رواية مسلم * وصفة عقد ثلاثة وخمسين ان يقبض الوسطى والخنصر والبنصر ويضع رأس ابهامه على حرف مفصل الوسطى الاوسط وصفة الاشارة عن الحلوانى انه يرفع الاصبع عند النفى ويضعها عند الاثبات اشارة اليهما ويكره ان يشير بكلتا مسبحتيه لما روى الترمذى والنسائى عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه ان رجلا كان يدعو باصبعيه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم احد احد اه كلام البرهان الحلبى * وقال * الامام السغناقى فى النهاية شرح الهداية ثم هل يشير بالمسبحة اذا انتهى الى قوله اشهد ان لا اله الا الله ام لا فمن مشايخنا من يقول بانه لا يشير لان فى الاشارة زيادة رفع لا يحتاج اليها فيكون الترك اولى لان مبنى الصلاة على السكينة والوقار وقال بعضهم يشير بالمسبحة وقد نص محمد بن الحسن على هذا فى كتاب المشيخة حدثنا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه كان يفعل ذلك اى يشير ثم قال نصنع بصنع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ونأخذ بفعله وهذا قول أبى حنيفة وقولنا ثم كيف يشير قال يقبض اصبعه الخنصر والتى تليها ويحلق الوسطى مع الابهام ويشير بسبابته هكذا روى الفقيه ابو جعفر الهندوانى ان النبى صلى الله عليه وسلم كذا يشير وكأنه اراد بقبض الاصابع الاربعة اقامته المسبحة لا غير لتحقيق معنى التوحيد كذا فى مبسوط شيخ الاسلام اه * وقال * الامام الكاشانى فى البدائع شرح التحفة قال بعض اصحابنا لا يشير لان فيه ترك سنة وضع اليد وقال بعضهم يشير لان محمدا قال فى كتاب المشيخة حدثنا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه كان يشير باصبعه فنفعل مافعل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ونصنع ماصنعه وهو قول أبى حنيفة وقولنا ثم كيف يشير قال اهل المدينة يعقد ثلاثة وخمسين ويشير بالمسبحة وذكر الفقيه ابو جعفر الهندوانى انه يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى مع الابهام ويشير بالسبابة وقال ان النبى صلى الله عليه وسلم هكذا كان يفعل اه (وقال) فى الذخيرة البرهانية ثم اذا اخذ فى التشهد وانتهى الى قوله اشهد ان لا اله الا الله هل يشير باصبعه السبابة من يده اليمنى لم تذكر هذه المسئلة فى الاصل وقد اختلف المشايخ فيها منهم من قال لا يشير لان مبنى الصلاة على السكينة والوقار ومنهم من قال يشير وذكر محمد فى غير رواية الاصول حديثا عن النبى صلى الله عليه وسلم انه يشير قال محمد رحمه الله تعالى نصنع بصنع النبى صلى الله عليه وسلم قال هذا قولى وقول أبى حنيفة ثم كيف يصنع عند الاشارة حكى عن الفقيه أبى جعفر انه قال يعقد الخنصر والبنصر

ويحلق الوسطى مع الابهام ويشير بسبابته وروى ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم اه ﴿وقال﴾ في معراج الدراية شرح الهداية قال بعض مشايخنا لا يشير وفي الذخيرة وهو ظاهر الرواية وقال بعضهم يشير ثم ذكر عبارة محمد المذكورة وكيفية العقد المذكور وقال كذا روى الفقيه ابو جعفر انه عليه الصلاة والسلام هكذا يشير وهو احد وجوه قول الشافعي رحمه الله تعالى في الاشارة وقال اهل المدينة يعقد ثلاثا وخمسين ويشير بالسبابة وهو احد وجوه قول الشافعي قال ابو جعفر ماذهب اليه علماؤنا اولى لانه يوافق الحديث ولا يشبه استعمال الاصابع للحساب الذي لا يليق بحال الصلاة فكان اولى كذا في مبسوط شيخ الاسلام وفي تتمة اصحاب الشافعي لنا اي معشر الشافعية في كيفية قبض الاصابع ثلاثة اقوال * احدها ان يقبض الاصابع كلها الا المسبحة ويشير بها فعلى هذا في كيفية القبض وجهان احدهما يقبض كأنه يعقد ثلاثة وخمسين وهو رواية ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني يقبض كأنه يعقد ثلاثة وعشرين وهو رواية ابن الزبير عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم * والقول الثاني انه يقبض الخنصر والبنصر والوسطى ويرسل الابهام والمسبحة وهذه رواية أبي حميد الساعدي عن النبي صلى الله عليه وسلم * والقول الثالث انه يقبض الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى والابهام ويرسل المسبحة وهذه رواية وائل ابن حجر عنه عليه الصلاة والسلام * وهذه الاخبار تدل على ان فعله عليه الصلاة والسلام كان يختلف فكيف مافعل اجزأه ولو ترك لاشيء عليه * وفي المجتبى لما كثرت الاخبار والآثار واتفقت الروايات عن اصحابنا جميعا في كون الاشارة سنة وكذا عن الكوفيين والمدنيين كان العمل بها اولى من تركها ويكره ان يشير بالسبابة « * » ولا يحركها وعن الحلواني يقيم اصبعه عند قوله لا اله ويضعها عند قوله الا الله ليكون النصب كالنفي والوضع كالاثبات اه كلام معراج الدراية ﴿وقال﴾ العلامة المحقق الشيخ كمال الدين بن الهمام في فتح القدير شرح الهداية وفي مسلم كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض اصابعه كلها واشار باصبعه التي تلي الابهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى ولاشك ان وضع الكف مع قبض الاصابع لا يتحقق حقيقة فالمراد والله تعالى اعلم وضع الكف ثم قبض الاصابع بعد ذلك عند الاشارة وهو المروي عن محمد في كيفية الاشارة قال يقبض خنصره والتي تليها ويحلق الوسطى والابهام ويقيم المسبحة وكذا عن أبي يوسف في الامالي وهذا

« * » قوله ولا يحركها اي بأن لا يرفعها ثم يضعها عند التشهد لانه فيه ترك سنة الرفع والوضع فيكره   منه

فرع تصحيح الاشارة وعن كثير من المشايخ لايشير اصلاوهو خلاف الدراية والرواية فعن محمد انماذكره في كيفية الاشارة مما نقلناه قول أبي حنيفة ويكره ان يشير بمسبحتيه وعن الحلواني يقيم الاصبع عند لااله ويضعها عند الاالله ﴿وقال﴾ الامام فخر الدين الزيلعي في التبيين شرح الكنز واختلفوا في كيفية وضع اليد اليمنى ذكر ابو يوسف في الامالي انه يعقد الخنصر ويحلق الوسطى والابهام ويشير بالسبابة وذكر محمد انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يشير ونحن نصنع بصنعه عليه السلام قال وهو قول أبي حنيفة وكثير من المشايخ لايرون الاشارة وكرهها في منية المفتي وقال في الفتاوى لااشارة في الصلاة الاعند الشهادة في التشهد وهو حسن اه ﴿ ومثله ﴾ في شرح الكنز للعيني ﴿ وقال ﴾ في شرح المنية الصغير وهل يشير عند الشهادة عندنا فيه اختلاف صحح في الخلاصة والبزازية انه لايشير وصحح في شرح الهداية انه يشير وكذا في الملتقط وغيره ﴿وصفتها ان يحلق من يده اليمنى عند الشهادة الابهام والوسطى ويقبض البنصر والخنصر ويشير بالمسبحة او يعقد ثلاثة وخمسين بان يقبض الوسطى والبنصر والخنصر ويضع رأس ابهامه على حرف مفصل الوسطى الاوسط ويرفع الاصبع عند النفي ويضعها عند الاثبات اه ﴿وقال﴾ العلامة شمس الدين محمد القهستاني في شرحه على مختصر النقاية ان عدم الاشارة ظاهر اصول اصحابنا كما في الزاهدي وعليه الفتوى كما في المضمرات والولوالجي والخلاصة وغيرها وعن اصحابنا جميعا انه سنة فيحلق ابهام اليمنى ووسطاها ملصقا رأسها برأسها ويشير بالسبابة عند اشهد ان لااله الاالله وعن الحلواني يرفع عند لااله ويضع عند الاالله كالنفي والاثبات ويعقد الخنصر والبنصر كما قال الفقيه ابو جعفر وقال غيره من اصحابنا انه يعقد عقدا ثلاثا وخمسين كما في الزاهدي اه ﴿وقال﴾ في الفتاوى الظهيرية ومتى اخذ في التشهد فانتهى الى قوله اشهد ان لااله الاالله هل يشير بسبابته من يده اليمنى اختلف المشايخ فيه ثم كيف يصنع عند الاشارة حكي عن الفقيه أبي جعفر انه قال يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى مع الابهام ويشير بسبابته ﴿وقال﴾ العلامة القونوي في متن درر البحار ولاتعقد ثلاثة وخمسين ولانشير والفتوى خلافه ﴿ وقال ﴾ الشيخ البخاري في شرحه غرر الافكار «*» ﴿ولا تعقد﴾ يافقيه ﴿ ثلاثة وخمسين ﴾ كما عقدها احمد موافقا

«*» قوله ولاتعقد نهي مجزوم اشار به الى خلاف الامام احمد وقوله ولانشير مضارع مرفوع منفي اشار به الى خلاف الشافعي كما هو اصطلاح مؤلف هذا الكتاب حيث يشير الى اختلاف الائمة باختلاف صيغ الكلام كما هو اصطلاح صاحب المجمع منه

للشافعى فى احد اقواله ﴿و﴾ نحن ﴿لانشير﴾ عند التهليل بالسبابة من اليمنى بل نبسط الاصابع لما مر وفى منية المفتى رفع سبابة اليمنى فى التشهد عند التهليل مكروه ۔ والفتوى اى المفتى به عندنا خلافه اى خلاف عدم الاشارة وهو الاشارة على كيفية عقد ثلاثة وخمسين كما قال به الشافعى واحد وفى المحيط انها سنة يرفعها عند النفى ويضعها عند الاثبات وهو قول أبى حنيفة ومحمد وكثرت به الاخبار والآثار فالعمل به اولى اه ﴿وقال﴾ العلامة محمد البهنسى فى شرحه على الملتقى ويشير باصبعه على الصحيح عند النفى يرفعها ويضعها عند الاثبات ضاما خنصره وبنصره محلقا الوسطى مع الابهام كذا فى الظهيرية وشرح النقاية وشرحى درر البحار قال فى شرح النقاية وفى منية المفتى تكره الاشارة ﴿وقال﴾ العلامة الشيخ عمر بن نجيم فى النهر الفائق شرح كنز الدقائق وفى اطلاق البسط اعاء الى انه لايشير بالسبابة عند الشهادتين عاقدا الخنصر والبنصر والتى تليها محلقا الوسطى والابهام وهذا قول كثير من مشايخنا وعليه الفتوى كما فى عامة الفتاوى وجزم فى منية المفتى بكراهته ورده فى فتح القدير بانه خلاف الرواية والدراية ففى مسلم كان عليه الصلاة والسلام يشير باصبعه التى تلى الابهام وقال محمد ونحن نصنع بصنعه عليه الصلاة والسلام وهو قول الامام وفى المجتبى لما اتفقت الروايات وعلم عن أصحابنا جميعا كونها سنة وكذا عن الكوفيين والمدنيين وكثرت الاخبار والآثار كان العمل بها اولى وفى التحفة الاشارة مستحبة وهو الاصح قاله العينى اه ﴿وقال﴾ العلامة المحقق شمس الدين محمد بن أمير حاج فى شرحه على منية المصلى وقال فى الواقعات لايشير ونص فى الخلاصة على انه المختار وفى الفتاوى الكبرى على ان عليه الفتوى وعللوه بان فى الاشارة زيادة رفع لايحتاج اليه فيكون الترك اولى لان مبنى الصلاة على السكينة والوقار ۔ قلت والاول هو الصحيح فقد ذكر محمد فى كتاب المشيخة حديثا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه كان يشير باصبعه فنفعل مافعل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ونصنع ماصنعه وهو قول أبى حنيفة وقولنا ذكره فى البدائع ۔ وفى الذخيرة وشرح الزاهدى هذا قولى وقول أبى حنيفة اه وروى عن أبى يوسف فى الاملاء وقدمنا روايته عن ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من صحيح مسلم ۔ واخرج ابن السكن فى صحاحه عن ابن عمر ايضا رضى الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاشارة بالاصبع اشد على الشيطان من الحديد ۔ وعنه ايضا عن النبى صلى الله تعالى

عليه وسلم قال هى مذعرة «*» للشيطان فتضاءل ماذكروه من العلة ولاجرم ان قال
الزاهدى لما اتفقت الروايات عن أصحابنا جميعا فى كونهـا سنة وكذا عن الكوفيين
والمدنيين وكثرت الآثار والاخبار كان العمل بها اولى * فان اشار يعقد الخنصر
والبنصر ويحلق الوسطى والابهام ويقيم السبابة وهو المروى عن أبى يوسف
فى الاملاء والمحكى عن أبى جعفر الهندوانى * وفى البدائع وقال ان النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم كان هكذا يفعل (قلت) وهو كذلك فقد اخرج ابو داود والبيهقى
وغيرهما عن وائل بن حجر رضى الله تعالى عنه ان النبى صلى الله تعـالى عليه وسلم عقد
فى جلوسه للتشهد الخنصر والبنصر ثم حلق الوسطى بالابهام واشار بالسبابة *
وفى رواية لابن حبان فى صحيحه وقبض خنصره والتى تليها وجمع بين الابهام والوسطى
ورفع التى تليها يدعو بها ولا يبعد ان يكون هذا هو المراد بما تقدم من رواية ابن
عمر رضى الله عنهما فى صحيح مسلم وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض اصابعه
كلها واشار باصبعه التى تلى الابهام * ونقل فى البدائع وغيرها عن اهل المدينة يعقد
ثلاثة وخمسين ويشير بالمسبحة نقله فى الجامع الصغير المرتب عن بعض اصحابنا ويشهد
له ماتقدم ايضا من رواية ابن عمر فى صحيح مسلم ووضع يده اليمنى على ركبته اليمنى
وعقد ثلاثة وخمسين واشار بالسبابة * ولعل هذا كان منه صلى الله تعالى عليه وسلم
فى وقت وماتقدم كان منه فى وقت آخر فكل منهما جائز حسن * وفسر عقد
ثلاثة وخمسين مع الاشـارة بالمسبحة بان يضع ابهـامه على حرف راحته اسفل
من المسبحة وفى شرح مسلم للنووى واعلم ان قوله عقد ثلاثة وخمسين شرطه عند اهل
الحسـاب ان يضـع الخنصر عـلى البنصر وليس ذلك مرادا هنـا بل المراد
ان يضع الخنصر على الراحة ويكون على الصورة التى يسميها اهل الحساب تسعة
وخمسين اه * ومنهم من قال لعل الحساب كان فى الزمن الاول كذلك ومنهم من قال
ان المشهور عند اهل الحساب ماذكره النووى ومن اهل الحساب من لا يشترط ذلك
والله تعالى اعلم * تنبيه * ثم عند الشافعية رضى الله تعالى عنهم يرفعها اذا بلغ الهمزة
من قوله الا الله ويكون قصده بها التوحيد والاخلاص عند كلمة الاثبات * وفيه
حديث خفاف رضى الله تعالى عنه ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان يشير بها للتوحيد
ذكره البيهقى * وقال شمس الائمة الحلوانى رحمه الله تعالى يقيم اصبعه عند قوله
لا اله ويضعها عند قوله الا الله فيكون النصب كالنفى والوضع كالاثبات (قلت)
وهو حسن والجواب عن الحديث المذكور ان فى سنده رجلا مجهولا على انه غير

«*» الظاهر انها بالذال المعجمة من الذعر وهو الطرد منه

ظاهر الدلالة على ماذكروه بل هو الظاهر فيما ذكره الحلوانى فان التوحيد مركب
من نفى واثبات فيكون رفعها اشارة الى احد شقى التوحيد وهو نفى الالوهية عن غير الله
تعالى ووضعها اشارة الى الشق الآخر وهو اثبات الالوهية لله تعالى وحده فتقع
بها الاشارة الى مجموع التوحيد بخلاف قولهم فانها انما تقع بها الاشارة الى الشق الثانى
منه فقط ويخلو وضعها من الفائدة وهو خلاف ظاهر اطلاق كان يشير بها الى التوحيد
وحمل اللفظ على الظاهر متعين مالم يوجد موجب لحمله على غير ظاهره ولم يوجد
هنا * ثم قال الشافعية يسن ان تكون اشارته بالمسبحة الى جهة القبلة * وروى
البيهقى فيه حديثا عن عبدالله بن عمر رضى الله تعالى عنهما ولا يجاوز بصره اشارته
كما ثبت ذلك عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فى صحيح ابن حبان وغيره ﴿ قلت ﴾
وكل منهما حسن ولعل مشايخنا لم يذكروا الاول ولم يصرحوا بالثانى لدخوله
فى قولهم يكون بصره فى القعدة الى حجره والله سبحانه وتعالى اعلم * وقال المحاملى
من الشافعية ويسن ان يجعل السبابة فى حال الاشارة منحنية وقال بعضهم لما عن مالك
ابن نمير الخزاعى عن ابيه انه قال رأيت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واضعا ذراعه
اليمنى على فخذه الايمن رافعا اصبعه السبابة قد حناها شيئا اخرجه ابو داود وصححه ابن
حبان وغيره * قلت وليس هذا بصريح فى المطلوب فانه يحتمل ان رؤيته اياها
كانت فى حال امالتها للوضع بعد التمام لرفعها بل الظاهر ذلك والله تعالى اعلم اه
كلام المحقق ابن امير حاج مع حذف شيئ يسير من كلامه ﴿ فهذا ﴾ ما تيسر لى
الآن جمعه من كلام ائمتنا رحمهم الله تعالى فى هذه المسئلة ﴿ وحاصله ﴾ ان ظاهر
الرواية عدم الاشارة اصلا وهو المتبادر من عبارات المتون * وروى عن ائمتنا
الثلاثة ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد انه يشير عند التشهد وانه يعقد اصابعه
على مامر من اختلاف الكيفية وظاهر كلامهم انه لا ينشرها بعد العقد بل يبقيها
كذلك لان المذكور فى هذه الرواية العقد ولم يذكروا النشر بعده * ورجح
المتأخرون هذه الرواية لتأيدها بالمروى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم * ومعلوم
ان مدار سعى المجتهد على العمل بما صح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ولذا نقل العلماء عن امامنا الاعظم وعن باقى الائمة ان كل واحد منهم قال اذا
صح الحديث فهو مذهبى كما نقله الحافظ ابن عبدالبر وغيره فحيث صح ذلك
عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كان العمل به اولى ولذا قال الامام محمد فنصنع
كما صنع النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وهو قولى وقول ابى حنيفة فجعله قوله
وقول شيخه الامام الاعظم لما صحت روايته وهو اخبر بقول ابى حنيفة فترجح

تلك الرواية الموافقة للمنقول عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعن سائر الائمة المجتهدين فلا جرم ان صرح الشراح بترجيحها واعتمادها وان رجح غيرهم خلافها بناء على ماذكروه من ان في الاشارة زيادة عمل لا يحتاج اليه فان ذلك انما يصح علة لعدم الاشارة اذا لم يصح فيها عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيء اما بعد الصحة والثبوت فلا يصح اذ لا مجال للرأى مع النص ولذا قال المحقق ابن امير حاج فتضاءل ماذكروه من العلة قال في القاموس الضئيل كامير الصغير الدقيق الحقير والنحيف وتضاءل اخفى شخصه قاعدا وتصاغر والضؤلة بالضم الضعيف اه ملخصا * اى صغر وضعف ماذكروه من التعليل في مقابلة النص الصحيح ولذا قال المحقق ابن الهمام ان عدم الاشارة خلاف الدارية والرواية (فان قلت) اذا تعارض مافي المتون ومافي الشروح فالعمل على مافي المتون والمنصوص عليه في المتون هو بسط الاصابع (قلت) تعبير المتون ببسط الاصابع يمكن حمله على مافي الشروح بان يكون المراد بسط الاصابع في ابتداء التشهد ولا ينافي ذلك سنية الاشارة والعقد عند التلفظ بالشهادة فيكون مقصود المتون بالتصريح ببسط الاصابع الايماء الى خلاف سيدنا الامام الشافعي رحمه الله تعالى كما هو العادة من التصريح بالقيود للاحتراز عن قول القائل بخلافها وهنا كذلك فان الامام الشافعي يقول بسنية عقد الاصابع من حين الجلوس للتشهد لا عند التلفظ بالشهادة * ويفيد ماقلناه مامر عن النهاية من قوله ثم هل يشير الخ فلم يجعله مخالفا للتعبير ببسط الاصابع بل جعله من محتملاته وكذا ماقدمناه عن الزيلعي من قوله واختلفوا في كيفية وضع اليد اليمنى الخ بعد قول الكنز وبسط اصابعه (والحاصل) ان كلا من الاشارة وعدمها قولان مصححان في المذهب والقول بها هو الموافق الصح عن الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم فلذا رجحه جمهور العلماء المتأخرين وان كان القول بعدمها هو الاقوى من حيث النقل عن اهل المذهب وقد علمت مما قررناه ان من قال بالاشارة يقول بالعقد ويدل عليه قول المحقق ابن الهمام والعلامة البرهان الحلبي هذا اى العقد فرع تصحيح الاشارة فقد صرحا بان القول بعقد الاصابع مفرع على تصحيح القول بالاشارة مع تصريحهما قبله بان ذلك هو المروى عن محمد في كيفية الاشارة * فدل على انه ليس ثم اشارة بدون عقد * ويدل عليه ايضا قول منية المصلى فان اشار عقد وكذا قوله البدائع ثم كيف يشير الخ وكذا قول الذخيرة ثم كيف يصنع عند الاشارة الخ فكلهم جعلوا الاشارة على كيفية خاصة وهى العقد المنقول عن ابى جعفر (فان قلت)ما نقلوه عن ابى جعفر يحتمل ان يكون قولا له خاصة

(قلت)

(قلت) يرد ذلك ماقدمناه عن معراج الدراية من قوله قال ابو جعفر ماذهب اليه علماؤنا اولى الخ فقد نسب كيفية العقد الى علمائنا وحيث اطلق ذلك فالمراد بهم علماؤنا الثلاثة ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد كما صرحوا بذلك وكذا مانقلناه عن البرهان الحلبي والمحقق ابن الهمام من ان محمدا نص على ان الكيفية المذكورة قول ابي حنيفة وكذا ماقدمناه عن القهستاني من قوله وعن اصحابنا جميعا انه سنة فيحلق الخ (فعلم) انه ليس لنا قول بالاشارة بدون عقد بل هما قولان عدم الاشارة اصلا والاشارة مع العقد فامشى عليه في الدر المختار تبعا للشرنبلالي عن البرهان قول ثالث لم يقل به احد فلا يعول عليه واما ما استند اليه من النقل عن درر البحار وشرحه فالموجود فيه خلافه وهو ان المفتى به الاشارة مع العقد كما اسمعناك عبارته وعبارة شرحه غرر الافكار ومثله مافي شرحه الآخر كما تقدم نقله في عبارة البهنسي حيث عزا ذلك الى شرحي درر البحار والذي سمعنا به من شراح درر البحار اثنان احدهما الذي نقلت عنه والآخر للعلامة قاسم بن قطلوبغا تلميذ المحقق ابن الهمام فلم يبق له مستند الا عبارة البرهان للشيخ ابراهيم الطرابلسي صاحب الاسعاف وليس هو من اهل الترجيح والتصحيح بل هو من المتأخرين الناقلين فانه من اهل القرن العاشر واذا عارض كلامه كلام جمهور الشارحين من المتقدمين والمتأخرين فالعمل على ماقاله الجمهور فليراجع البرهان حتى يعلم هل قال ذلك تفقها من عنده او نقله عن احد من مشايخ المذهب فان وجدناه قاله تفقها فقد علمنا مخالفته للمنقول فلا يقبل وان كان نقله عن احد ننظر هل يعارض كلامه كلام جمهور اهل المذهب من اهل المتون والشروح الحاكين للقولين فقط (لكن) قد صرح العلامة الشيخ ابراهيم البيري في شرحه على الاشباه والنظائر بانه اذا اختلف في مسئلة فالعبرة بما قاله الاكثر والله تعالى أعلم (خاتمة) في بيان الحساب بعقد الاصابع ينبغي التنبيه عليه لندرة وجوده في الكتب مع الاحتياج اليه لوروده في احاديث التشهد وكذا في حديث الصحيحين فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج هكذا وعقد تسعين وبيان معرفته هكذا * الواحد ضم الخنصر لاقرب باطن الكف منه ضما محكما * الاثنان ضم البنصر معها كذلك * الثلاثة ضمهما مع الوسطى * الاربعة ضمهما ورفع الخنصر * الخمسة ضم الوسطى فقط * الستة ضم البنصر فقط * السبعة ضم الخنصر فقط مع مدها حتى تصل الى لحمة اصل الابهام * الثمانية ضم البنصر معها كذلك * التسعة ضمهما مع الوسطى كذلك * العشرة جعل طرف السبابة على باطن نصف الابهام * العشرون ادخال الابهام بين السبابة والوسطى بحيث يكون ظفرها بين عقدتي السبابة * الثلاثون الزاق طرف السبابة

بطرف الابهام * الاربعون وضع باطن الابهام على ظاهر السبابة * الخمسون عطف الابهام كأنها راكعة * الستون تحليق السبابة على طرف الابهام الراكعة * السبعون وضع طرف الابهام على وسط السبابة مع عطف السبابة اليها قليلا * الثمانون مد الابهام والسبابة كأنهما ملصقتان خلقة * التسعون ضم طرف السبابة الى اصلها وعطف الابهام عليها ثم انقل الحساب الى اليد اليسرى واجعل المائة كعقد الواحد وهكذا (والحاصل) ان عقد الخنصر والبنصر والوسطى من اليمين للاحاد والسبابة والابهام للعشرات بتبديل كيفية الوضع وكذلك عقد الخنصر والبنصر والوسطى من اليسرى للمئات والسبابة والابهام منها للالوف فغاية ماتجمع اليمنى من العدد تسعة وتسعون وماتجمعه اليسرى تسعمائة وتسعة آلاف (هذا) وقد يوجد في بعض المواضع اختلاف في بعض الكيفيات التي ذكرناها وكأنه اختلاف اصطلاح والله تعالى اعلم (وهذا) آخر مايسره المولى من هذه الرسالة على عبده الحقير محمد عابدين عفا عنه مولاه * واعطاه ماتمناه * وغفر الله تعالى له ولوالديه * ولمشايخنا ولمن له حق عليه * والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وكان الفراغ منها في شهر رجب الاصم سنة ١٢٣٦

ست وثلاثين ومائتين والف والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين (وبعد) فيقول فقير رب العالمين * محمد عابدين * غفر الله تعالى له ولوالديه والمسلمين آمين * قد كنت جمعت رسالة سميتها رفع التردد * في عقد الاصابع عند التشهد * أثبت فيها تصحيح الاشارة مع العقد * نقلا عن كتب أئمتنا الخالية عن النقد * بعبارات صريحة منيعة * وتحقيقات منيفة بديعة * ثم اطلعت الآن على رسالة مسماة بتزيين العبارة * لتحسين الاشارة * لخاتمة القراء والفقهاء والمحدثين * ونخبة المحققين والمدققين * سيدي منلا علي القاري * عليه رحمة ربه الباري * فرأيته رجح فيها رواية الاشارة بالادلة القوية * من نصوص الفقهاء والسنة السنية * حتى ادعى انها متواترة * لورودها من طرق عديدة متكاثرة * لكنه ذكر ان الاشارة بدون عقد قول عندنا ايضا * واشار الى انه لا يرضى * فاردت ان انقل بعض عباراته المهمة * لتكون لتلك الرسالة تتمة * قال اما ادلة الاشارة فمن الكتاب اجماعا قوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله) اي في طاعة من سواه وقد قال سبحانه وتعالى (من يطع الرسول فقد اطاع الله)ومن السنة احاديث كثيرة منها ماذكره صاحب المشكاة عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال كان رسول الله

صلى الله تعالى عليه وسلم اذاقعد فى التشهد وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى ووضع يده اليمنى على ركبته اليمنى وعقد ثلاثة وخمسين واشار بالسبابة وفسر العقد المذكور بان يعقد الخنصر والبنصر والوسطى ويرسل الابهام الى اصل المسبحة وفى رواية كان اذا جلس فى الصلاة وضع يديه على ركبتيه ورفع اصبعه اليمنى التى تلى الابهام يدعو بها اى يشير بها ويده اليسرى على ركبته باسطها عليها رواه مسلم وهذا مختار بعض أئمتنا انه يشير من غير قبض الاصابع ❁ قال صاحب المشكاة وعن عبدالله بن الزبير رضى الله تعالى عنهما قال كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا قعد يدعو اى يقرأ التحيات وضع يده اليمنى على فخذه اليمنى ويده اليسرى على فخذه اليسرى واشار باصبعه السبابة ووضع ابهامه على اصبعه الوسطى ويلقم كفه اليسرى ركبته اى يدخل ركبته فى راحة كفه اليسرى حتى صارت كاللقمة فى كفه وهذا اختيار بعض اهل العلم رواه مسلم ايضا ❁ وعن وائل بن حجر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى وحد مرفقه اليمنى عن فخذه اليمنى يعنى جعله منفردا عن فخذه وقبض ثنتين اى من الاصابع وهما الخنصر والبنصر وحلق حلقة اى اخذ ابهامها باصبعه الوسطى كالحلقة ثم رفع اصبعه اى المسبحة ورأيته يحركها اى يشير بها اشارة واحدة عند الجمهور وقت الشهادة واشارات متعددة عند الامام مالك من اول التحيات الى آخرها رواه ابو داود والدارمى وكذا النسائى ❁ وهذا الحديث مأخذ جمهور علمائنا فيما اختاروه من الجمع بين القبض والاشارة وقالوا يرفع المسبحة عند قوله لااله ويضعها عند قوله الاالله لمناسبة الرفع للنفى وملاءمة الوضع للاثبات حتى يطابق القول الفعل فى التوحيد والتفريد ❁ وعن عبدالله بن الزبير قال كان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يشير باصبعه اذا دعا ولايحركها رواه ابو داود والنسائى وقال النووى اسناده صحيح وهذا يدل على انه لايحرك الاصبع اذا رفعها للاشارة الامرة وعليه جمهور العلماء ومنهم الامام الاعظم خلافا للامام مالك على ماسبق ❁ وعن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال ان رجلا كان يدعو باصبعيه فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (احد احد) بكسر الحاء امر كرر للتأكيد بالوحدة من التوحيد اى اشر باصبع واحدة لان الذى تدعوه واحد واصله وحد قلبت الواو همزة رواه الترمذى والنسائى والبيهقى وعن نافع كان عبدالله بن عمر رضى الله تعالى عنهما اذا جلس فى الصلاة وضع يديه على ركبتيه واشار باصبعه

واتبعه بصره ثم قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ﴿ لهى أشد على الشيطان من الحديد ﴾ رواه احمد ومعنى الحديث ان الاشارة بالمسبحة اصعب على الشيطان من استعمال الحديد من السلاح فى الجهاد فكأنه بالاشارة يقطع طمع الشيطان من اضلاله ووقوعه فى الشرك فهذا ماذكره صاحب المشكاة من الاحاديث فى هذا الباب وقد جاء الحديث بطرق كثيرة منها عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما كان صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جلس فى الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه وقبض اصابعه كلها واشار باصبعه التى تلى الابهام ووضع يده اليسرى على فخذه اليسرى رواه مسلم ومالك فى الموطأ وابو داود والنسائى وقال الباجى روى سفيان بن عيينة هذا الحديث عن مسلم بن ابى مريم وزاد فيه وقال هى مذبة الشيطان لايسهو احدكم مادام يشير باصبعه قال الباجى ففيه ان معنى الاشارة رفع السهو وقمع الشيطان الذى يوسوس وقيل ان الاشارة معناها التوحيد ذكره السيوطى ﴿ اقول ﴾ لامنافاة بينهما بل الجمع الحقيقى ان كون معناها التوحيد هو السبب لقمع الشيطان من الوسوسة وايقاع المؤمن فى السهو والغفلة وعن وائل ابن حجر انه رأى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم جلس فى الصلاة فافترش رجله اليسرى ووضع ذراعيه على فخذيه واشار بالسبابة يدعو رواه النسائى وفى رواية لابى داود والنسائى وحلق حلقة وفى رواية حلق الابهام والوسطى واشار بالسبابة وعنه ايضا ثم وضع يده اليسرى على ركبته اليسرى ووضع ذراعه اليمنى على فخذه اليمنى ثم اشار بسبابته ووضع الابهام على الوسطى وحلق بها وقبض سائر اصابعه رواه عبد الرزاق وعنه ايضا وضع مرفقه الايمن على فخذه الايمن وعقد اصابعه وحلق حلقة فى الثالثة وعن عاصم بن كليب عن ابيه عن جده قال دخلت على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يصلى قد وضع يده اليسرى على فخذه اليسرى ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى فقبض اصابعه وبسط السبابة وهو يقول يامقلب القلوب ثبت قلبى على دينك رواه الترمذى وروى ابو يعلى عنه وقال فيه بدل بسط يشير بالسبابة وروى البيهقى وابن ماجة باسناد صحيح ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عقد الخنصر والبنصر ثم حلق الوسطى والابهام انتهى ما اردنا نقله من الاحاديث التى ذكرها منلاعلى فى رسالته وقد اكثر فيها وحذفنا منها ماليس فيه ذكر العقد ثم قال فهذه احاديث كثيرة بطرق متعددة شهيرة فلاشك فى صحة اصل الاشارة لان بعض اسانيدها موجود فى صحيح مسلم وبالجملة فهو مذكور فى الصحاح الست مما كاد ان يصير متواترا بل يصح ان يقال انه متواتر معنى فكيف يجوز لمؤمن بالله ورسوله ان يعدل

(عن)

عن العمل به فيأتي بالتعليل * في معرض النص الجليل * وهو ماقيل نقلا عن بعض المانعين للاشارة بان فيها زيادة رفع لا يحتاج اليها فيكون الترك اولى لان مبنى الصلاة على الوقار والسكينة وهو مردود بانه لوكان الترك اولى لما فعله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو على صفة الوقار والسكينة في المقام الاعلى ثم لاشك ان الاشارة الى التفريد * مع العبادة بالتوحيد * نور على نور * وزيادة سرور * فهو محتاج اليه * بل مدار الصلاة والعبادة والطاعة عليه * ثم من ادلتها الاجماع اذلم يعلم من الصحابة ولامن علماء السلف خلاف في هذه المسئلة ولافي جواز هذه الاشارة * ولافي تصحيح هذه العبارة * بل قال به امامنا الاعظم وصاحباه وكذا الامام مالك والشافعي واحمد وسائر علماء الامصار والاعصار * على ماورد به صحاح الاخبار والآثار * وقد نص عليه مشايخنا المتقدمون والمتأخرون فلااعتداد لما عليه المخالفون ولااعتبار لما تركه هذه السنة الاكثرون * من سكان ماوراء النهر واهل خراسان والعراق والروم وبلاد الهند ممن غلب عليهم التقليد * وفاتهم التحقيق والتأييد (هذا) وقد ذكر الامام محمد في موطأه اخبرنا مالك اخبرنا مسلم بن ابي مريم عن علي بن عبدالرحمن المعاوي انه قال رآني عبدالله بن عمر وانا اعبث بالحصى في الصلاة فلما انصرفت نهاني وقال اصنع كما كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصنع فقلت كيف كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصنع فقال كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه وقبض باصابعه كلها واشار باصبعه التي تلي الابهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى قال محمد وبصنع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نأخذ وهو قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه انتهى وهذا صريح بان الاشارة مذهب ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى ومفهومه ان ابايوسف مخالف لما قام عنده من الدليل * وماثبت لديه من التعليل * والله اعلم بصحته وان لم يكن لنا معرفة بثبوته * لكن نقل الشمني في شرح مختصر الوقاية انه ذكر ابويوسف في الامالي انه يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى والابهام ويشير بالسبابة انتهى (فتحصل) ان المذهب الصحيح اختيار اثبات الاشارة وان رواية تركها مرجوحة متروكة * قال الامام المحقق كمال الدين ابن الهمام من اجل شراح الهداية وفي صحيح مسلم كان صلى الله تعالى عليه وسلم اذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى وقبض اصابعه كلها واشار باصبعه التي تلي الابهام ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى ولاشك ان وضع الكف مع قبض الاصابع لايتحقق حقيقة فالمراد والله تعالى اعلم وضع الكف ثم قبض الاصابع

بعدذلك عندالاشارةوهو المروى عن محمد فى كيفيةالاشارة حيث قال يقبض خنصره وبنصره والتى تليهاو يحلق الوسطى والابهام ويقيم المسبحة وكذا عن ابى يوسف فى الامالى وهذافرع تصحيح الاشارة وعن كثير من المشايخ لايشير اصلا وهوخلاف الرواية والدراية فعن محمد ان ماذكره فى كيفية الاشارة مما قلناه قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى ويكره ان يشير بمسبحتيه وعن الحلوانى يقيم الاصبع عندلااله ويضعها عندالاالله ليكون الرفع للنفى والوضع للاثبات انتهى كلام ابن الهمام * وقال السغناقى قدنص محمد على هذا يعنى الاشارة بالمسبحة فى كتاب المشيخة وروى فيه حديثا عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه كان يفعل ذلك ثم قال ونحن نصنع بصنع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ونأخذ بفعله وهوقول ابى حنيفة وقولنا ثم ذكر كيفية الاشارة كماذكره ابن الهمام سابقا عن محمد واسندها ايضا الى ابى جعفر الهندوانى وفى الزاهدى اتفقت الرواية عن اصحابنا الثلاثة جميعا انه سنة وكذا عن المدنيين والكوفيين وكثرت به الاخبار والآثار فكان العمل بها اولى وكذا نقل السروجى عن اصحابنا وكأنهم مااعتبروا خلاف من خالف ولم يعتدوا برواية المخالف لمخالفته الآثار الصحيحة والروايات الصريحة وقدقال صاحب مواهب الرحمن فى متنه ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه واشار فى الصحيح ثم المعتمد عندنا انه لايعقد عناه الاعند الاشارة لاختلاف الفاظ الحديث وبه يحصل الجمع بين الادلة فان بعضها يدل على ان العقد من اول وضع اليد على الفخذ وبعضها يشير الى ان لاعقد اصلا مع الاتفاق على تحقق الاشارة فاختار بعضهم انه لايعقد ويشير وبعضهم انه يعقد عندقصد الاشارة ثم رجع الى ماكان عليه (والصحيح) المختار عندجمهور اصحابنا انه يضع كفيه على فخذيه ثم عند وصوله الى كلمة التوحيد يعقد الخنصر والبنصر ويحلق الوسطى والابهام ويشير بالمسبحة رافعالها عند النفى وواضعالها عند الاثبات ثم يستمر على ذلك لانه ثبت العقد عندالاشارة بلاخلاف ولم يوجد امر بتغييره فالاصل بقاء الشئ على ماهو عليه واستصحابه الى آخر امره وقال شارح المنية وصفة الاشارة ان يحلق من يده اليمنى عند الشهادة الابهام والوسطى ويقبض البنصر والخنصر ويشير بالمسبحة اويعقد ثلاثة وخمسين يعنى كالمشير الى هذا العدد بان يقبض الوسطى والبنصر والخنصر ويضع رأس ابهامه على حرف مفصل الوسطى الاوسط ويرفع الاصبع عندالنفى ويضعها عند الاثبات انتهى وهويفيد التخيير بين نوعى الاشارة الثابتين عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهوقول حسن * وجمع مستحسن * فينبغى للسالك ان يأتى باحدهما مرة وبالآخر اخرى

وقد اغرب بعضهم حيث عد الاشارة من المحرمات وهذا خطأ عظيم * وجرم جسيم * منشأه الجهل عن قواعد الاصول * ومراتب الفروع من النقول * فهل يحل لمؤمن ان يحرم ما ثبت من فعله صلى الله تعالى عليه وسلم مما كاد نقله ان يكون متواترا * ويمنع جواز ما عليه عامة العلماء كابرا عن كابر مكابرا * والحال ان الامام الاعظم * والهمام الاقدم * قال لا يحل لأحد ان يأخذ بقولنا ما لم يعرف مأخذه من الكتاب والسنة والله سبحانه وتعالى اعلم (فهذا) آخر ما اردنا ايراده من الرسالة التى الفها العلامة المحقق منلا على القارى نور الله تعالى مرقده * وجعل فى اعالى الجنان مقعده * وذلك فى ربيع الاول من شهور سنة ١٢٤٩ تسع واربعين ومائتين والف وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله واصحابه وتابعيهم باحسان على مر الزمان وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين



الرسالة السادسة

تنبيه ذوى الافهام على احكام التبليغ خلف
الامام للعلامة خاتمة المحققين سيدى
السيد محمد امين الشهير بابن
عابدين نفعنا الله
تعالى به
آمين

تنبيه ذوي الافهام على أحكام التبليغ خلف
الامام للعلامة خاتمة المحققين سيّدي
السيّد محمّد أمين الشهير بابن عابدين
نفعنا الله تعالى به
آمين

الرسالة السادسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين * والصلاة والسلام على سيدنا محمد الرسول الامين * المنزل عليه في الكتاب المبين * ان في ذلك لبلاغا لقوم عابدين * وعلى آله واصحابه حماة ساحة الدين * ما تكررت تلاوة قوله تعالى ياايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك على ألسنة التالين (وبعد) فيقول المفتقر الى رحمة ارحم الراحمين * محمد امين * المكنى بابن عابدين * هذه رسالة سميتها تنبيه ذوي الافهام * على احكام التبليغ خلف الامام * وقد رتبتها على مقدمة ومقصد وخاتمة اسأله سبحانه ان يختم لنا بالحسنى * وان يرقينا بفضله الى المقام الاسنى * وان يحفظني من الخطأ في احكامه * بمنه واحسانه وانعامه * آمين (المقدمة) في دليل مشروعية التبليغ اعلم ان اصل مشروعية التبليغ خلف الامام ما رواه الامام مسلم في صحيحه عن جابر رضي الله تعالى عنه اشتكى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فصلينا وراءه وهو قاعد وابو بكر يسمع الناس تكبيره وما فيه عنه ايضا صلى بنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وابو بكر رضي الله تعالى عنه خلفه فاذا كبر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كبر ابو بكر ليسمعنا وما فيه ايضا عن عائشة رضي الله تعالى عنها لما مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مرضه الذي مات فيه فذكرته الى ان قالت وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي بالناس وابو بكر رضي الله تعالى عنه يسمعهم التكبير ومن هنا قال الاعمش في قول عائشة رضي الله تعالى عنها الثابت في الصحيحين وكان ابو بكر يصلي وهو قائم بصلاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والناس يصلون بصلاة ابي بكر والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم قاعد يعني انه كان يسمع الناس تكبيره صلى الله تعالى عليه وسلم * وفي شرح مسلم للامام النووي قولها وابو بكر يسمع الناس فيه جواز رفع الصوت بالتكبير ليسمعه الناس ويتبعوه وانه يجوز للمقتدي اتباع صوت المكبر وهذا مذهبنا ومذهب الجمهور ونقلوا فيه الاجماع وما اراه يصح الاجماع فيه فقد نقل القاضي عياض عن مذهبهم ان منهم من ابطل صلاة المقتدي ومنهم من لم يبطلها ومنهم من قال ان اذن له الامام في الاسماع صح الاقتداء به والا فلا ومنهم من ابطل صلاة المسمع ومنهم من صححها ومنهم من قال ان تكلف صوتا بطلت صلاته وصلاة من ارتبط بصلاته وكل هذا ضعيف والصواب جواز ذلك وصحة

صلاة المسمع والسامع ولا يعتبر اذن الامام * قال العلامة ابن امير حاج على انه لا يبعد ان يكون المراد بالاجماع المذكور اجماع الصحابة والتابعين وحينئذ فالظاهر صحته ولا يقدح فى نقله اختلاف من سواهم ممن حدث بعدهم من فقهاء المالكية كذا فى القول البليغ فى حكم التبليغ للسيد احمد الحموى وحديث الصحيحين بتمامه ذكره المحقق ابن الهمام فى شرحه على الهداية المسمى بفتح القدير عن عبيد الله بن عبد الله ابن عتبة بن مسعود قال دخلت على عائشة فقلت الا تحدثينى عن مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قالت بلى لما ثقل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اصلى الناس قلت لاهم ينتظرونك للصلاة قال ضعوا لى ماء فى المخضب ففعلنا فاغتسل ثم ذهب «*» لينوء فاغمى عليه ثم افاق فقال اصلى الناس فقلنا لاهم ينتظرونك يارسول الله والناس عكوف فى المسجد ينتظرون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم العشاء الاخيرة قالت فارسل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى ابى بكر رضى الله تعالى عنه ان يصلى بالناس فاتاه الرسول وكان ابوبكر رضى الله تعالى عنه رجلا رقيقا فقال ياعمر صل انت فقال عمر انت احق بذلك فصلى بهم ابوبكر ثم ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجد من نفسه خفة فخرج يهادى بين رجلين احدهما العباس لصلاة الظهر وابوبكر يصلى بالناس فلما رآه ابوبكر ذهب ليتأخر فاومى اليه ان لا تتأخر وقال لهما اجلسانى الى جنبه فاجلساه الى جنب ابى بكر فكان ابوبكر يصلى وهو قائم بصلاة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والناس يصلون بصلاة ابى بكر والنبى صلى الله تعالى عليه وسلم قاعد قال عبيد الله فعرضت على ابن عباس حديث عائشة فما انكر منه شيئا غير انه قال اسمت لك الرجل الذى كان مع العباس قلت لا قال هو على رضى الله تعالى عنه انتهى (قلت) ومعنى قوله والناس يصلون بصلاة ابى بكر كما افاده الامام الزيلعى فى شرحه على الكنز فى بعض روايات الصحيحين ايضا وهى يقتدى ابوبكر بصلاة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ويقتدى الناس بصلاة ابى بكر ان ابابكر كان مبلغا اذ لا يجوز ان يكون للناس امامان فى صلاة واحدة الا ترى انه جاء فى بعض رواياته وابوبكر يسمع الناس تكبيره كما مر وهذا عين ما مر عن الاعمش * وفى فتح القدير عن الدراية وبه يعرف جواز رفع المؤذنين اصواتهم فى الجمعة والعيدين وغيرهما انتهى ونقل مثله العلامة ابن نجيم فى البحر عن المجتبى (بقى) هنا شئ وهو ان ظاهر الحديث ان ابابكر رضى الله تعالى عنه كان

«*» قوله لينوء اى لينهض بجهد قال فى القاموس ناء نواء وتنواء نهض بجهد ومشقة منه

شرع في الصلاة وحينئذ في اقتدائه بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اشكال لانه لايجوز للامام الاقتداء بغيره بلاعذر (وقد) اجاب عنه ائمتنا بانه انما تأخر لانه حصر عن القراءة لما احس بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لكن قال بعض الفضلاء هذا يقتضي جواز استخلاف من ليس في الصلاة مع انه غير جائز اللهم الا ان يكون تقدمه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد اقتدائه بابي بكر رضي الله تعالى عنه والله تعالى اعلم (المقصد) اعلم اولا ان الامام اذا كبر للافتتاح فلابد لصحة صلاته من قصده بالتكبير الاحرام والا فلا صلاة له اذا قصد الاعلام فقط فان جمع بين الامرين بان قصد الاحرام والاعلان للاعلام فذلك هو المطلوب منه شرعا وكذلك المبلغ اذا قصد التبليغ فقط خاليا عن قصد الاحرام فلا صلاة له ولا لمن يصلي بتبليغه في هذه الحالة لانه اقتداء بمن لم يدخل في الصلاة فان قصد بتكبيره الاحرام مع التبليغ للمصلين فذلك هو المقصود منه شرعا * نقله الحموي عن فتاوى الشيخ محمد بن محمد الغزي الملقب بشيخ الشيوخ * ثم قال وتحقيق ماقاله ان تكبيرة الافتتاح شرط او ركن على الخلاف في ذلك فلابد في تحققها من قصده بها الاحرام اي الدخول في الصلاة انتهى * والمراد بقول الغزي لانه اقتداء الخ اي اتباع صوت المكبر لا الاقتداء الحقيقي كما توهمه بعض المتأخرين والظاهر ان علة فساد من يصلي بتبليغه اجابته لغير المصلي ويمكن ان يكون المراد بالاقتداء ذلك * وفي البحر عن القنية مسجد كبير يجهر المؤذن فيه بالتكبيرات فدخل فيه رجل نادى المؤذن ان يجهر بالتكبير وركع الامام للحال فجهر المؤذن بالتكبير فان قصد جوابه فسدت صلاته وكذا لو قال عند ختم الامام قراءته صدق الله وصدق الرسول وكذا اذا ذكر في التشهد الشهادتين عند ذكر المؤذن الشهادتين تفسد ان قصد الاجابة انتهى * وسيأتي من هذا النوع مزيد فروع * ومثله ماإذا امتثل امر غيره فلو قال للمصلي تقدم فتقدم او دخل فرجة الصف احد فجانب المصلي توسعة له فسدت صلاته فينبغي ان يمكث ساعة ثم يتقدم برأيه كذا في القهستاني عن الزاهدي ونقله في الدر المختار جازما به في موضعين وتوقف فيه في موضع آخر بناء على ماجزم به الشرنبلالي من عدم الفساد لكن نقل الفساد الشيخ ابراهيم الحلبي في شرح المنية عن كتاب التجنيس واقره ونقل عن ذلك الكتاب ان الاجابة بالرأس او باليد مثله لكن قال وقد يفرق بانها ليس فيها امتثال امر انتهى والمصرح به ان الاجابة بالرأس لابأس بها ولم ار من صرح بخصوص مسئلتنا سوى مامر عن الحموي وهذا الفرع اشبه بها من غيره لان الاجابة فيهما بالفعل والله تعالى اعلم

(هذا)

هذا مايتعلق بتكبيرة الاحرام * واما التحميد من المبلغ والتسميع من الامام وتكبيرات الانتقالات اذا قصد بها ذكره الاعلام فقط خاليا عن قصد الذكر فلا فساد كما ذكره الحموي لانه ليس بجواب بل هو مجرد اخبار ولانه من اعمال الصلاة كالو استأذن على المصلي انسان فسبح واراد به اعلامه انه في الصلاة اوعرض للامام شئ فسبح المأموم لان المقصود به اصلاح الصلاة اويقال ان القياس الفساد ولكنه ترك للحديث الصحيح من نابه شئ في صلاته فليسبح فللحاجة لم يعمل بالقياس بخلاف مااذا سبح اوهلل يريد زجرا عن فعل اوامرا به فسدت عندهما خلافا لابي يوسف كما في المجتبى * وفي التجنيس والمزيد لصاحب الهداية لو قال سبحان الله بعدما ناداه صاحبه لاتفسد صلاته لان هذا ليس بجواب بل هو اخبار منه انه في الصلاة * وفيه ايضا ومن استأذن على المصلي فقال الله اكبر اوالحمد لله يريد به الاعلام لاتفسد صلاته كما في التسبيح والاصل فيه ماروى عن علي رضى الله تعالى عنه انه قال كنت آتي باب حجرة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واستأذن فينادي لي ادخل فان كان في الصلاة يسبح والدليل عليه ان المنادي في الاعياد والجمع يجهر بالتكبير لاعلام القوم ولاتفسد صلاته بذلك جرت العادة بخلاف مااذا اخبر بخبر يسره فقال الحمد لله لان ذلك جواب لان تقديره الحمد لله على كذا انتهى والفرق بين التحريمة وغيرها حيث لم يصح شروعه بقصده الاعلام فقط انه يصير حينئذ غير ذاكر اصلا وترك الذكر في التحريمة مفسد للشروع بخلاف غيرها تأمل (واعلم) انه اختلف فيما كان ذكرا بصيغته وقصد به الجواب فقال ابو يوسف رحمه الله تعالى لايكون مفسدا لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته كما لم يتغير عند قصد اعلامه انه في الصلاة مع انه ايضا قصد افادة معنى به ليس هو موضوعا له وعندهما تفسد وهو الصحيح لانه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كتشميت العاطس واجاب في فتح القدير عن قول ابي يوسف كما لم يتغير عند قصد اعلامه انه في الصلاة بانه خرج بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا نابت احدكم نائبة وهو في الصلاة فليسبح الحديث اخرجه الستة لا لانه لم يتغير بعزيمة فان مناط كونه من كلام الناس كونه لفظا افيد به معنى ليس من اعمال الصلاة لا كونه وضع لافادة ذلك فيبقى مارواه على المنع الثابت بحديث معاوية بن الحكم ان هذه الصلاة لايصلح فيها شئ من كلام الناس انما هو التسبيح والتهليل وقراءة القرآن * وكونه لم يتغير بعزيمته ممنوع قال السري السقطي لي ثلاثون سنة استغفر الله من قولي الحمد لله احترق السوق فخرجت فقيل لي سلمت دكانك فقلت الحمد لله فقلت لنفسي لم لاتهتمي لامر المسلمين

انتهى * اذا علمت ذلك ظهر لك ما فى كلام الحموى حيث علل لمسئلة التسميع والتحميد بقصد الاعلام بانه ذكر بصيغته فلا يتغير بعزيمته انتهى فانه لا حاجة اليه مع ما قدمناه على انه تخريج على غير الصحيح (تنبيه) قال العلامة ابن امير الحاج فى شرح المنية عند قوله جهر الامام بالتكبير الظاهر انه يريد مطلق التكبير فى الصلاة وظاهر البدائع تخصيصه بتكبيرة الافتتاح ثم قال بعد كلام والاوجه ان الجهر بالتكبير مطلوب من الامام فى سائر تكبيرات الصلاة حتى زوائد العيدين ولاسيما فى الرفع من السجود ليعلم المأموم مطلقا وجود ذلك منه ويعلم الاعمى من المأمومين انتقالاته من ركن الى ركن ويتابعه فى تكبيرات العيدين واقل درجات طلب ذلك منه الندب والاستحباب والظاهر ان الجهر كما هو مطلوب منه فى التكبير كذلك فى التسميع لهذا المعنى ثم قال ولقائل ان يقول ويستحب الجهر ايضا بالتكبير والتحميد لواحد من المقتدين اذا كانت الجماعة لا يصل جهر الامام اليهم اما لضعفه او لكثرتهم فان لم يقم مسمع يعرفهم الشروع والانتقالات فينبغى ان يستحب لكل صف من المقتدين الجهر بذلك الى حد يعلمه الاعمى ممن يليهم كما يشهد له ما فى صحيح مسلم رحمه الله تعالى وهو ما قدمناه فى بيان مشروعية التبليغ انتهى (الخاتمة) واذ قد علمت مشروعية رفع الصوت بالتبليغ وان التبليغ منصب شريف قد قام به افضل الناس بعد الانبياء والمرسلين ذوى المقام المنيف فلا بد معه من اجتناب ما احدثه جهلة المبلغين الذين استولت عليهم الشياطين من منكرات ابتدعوها ومحدثات اخترعوها لكثرة جهلهم وقلة عقلهم وعدم اعتنائهم باحكام ربهم وبعدهم عما هو سبب قربهم وانهماكهم فى تحصيل حطام الدنيا وترك التعلم الموصل الى الدرجات العليا (فمن) ذلك ان بعضهم يجهر بالتكبير عند احرام الامام من غير قصد الاحرام ليعلم الناس وربما يفعل ذلك وهو قاعد او منحن ثم يدخل بعد ذلك فى صلاة الامام ولاشك ح ان من لم يكن قريبا من الامام يأخذ من ذلك المبلغ فلا يصح شروعه لانه لم يدخل فى تكبيره فى الصلاة فيكون اقتداء بمن لم يدخل فى الصلاة وهو لا يصح كما مر (ومن) ذلك ان بعضهم يكون اعمى وهو بعيد عن الامام فيقعد رجل الى جانب ذلك المبلغ الاعمى ويعلمه بانتقالات الامام والاعمى يرفع صوته ليعلم المأمومين كما شاهدت ذلك فى مسجد دمشق وعلى ما مر تكون صلاة المبلغ فاسدة لاخذه من الخارج وكذلك صلاة من اخذ من ذلك المبلغ (ومن) ذلك اللحن بالفاظ التكبير والتحميد اما التكبير فان اكثرهم يمد همزة الجلالة وباء اكبر وتارة يمدون همزته ايضا وتارة يحذفون الف الجلالة التى بعد اللام الثانية

(وتارة)

وتارة يحذفون هاءها ويبدلون همزة اكبر بواو فيقولون اللاواكبر قال العلامة
الشيخ حسن الشرنبلالي في منظومته في الصلاة المسماة بدر الكنوز

وعن ترك هاو اولهاء جلالة * وعن مد همزات وباء باكبر

قوله وعن ترك متعلق بقوله خالص في البيت قبله وقال في شرحها المراد بالهاوى الالف
الناشئ بالمد الذي في اللام الثانية من الجلالة فاذا حذفه الحالف او الذابح او المكبر للصلاة
اوحذف الهاء من الجلالة اختلف في انعقاد يمينه وحل ذبيحته وصحة تحريمته فلا يترك
ذلك احتياطا و مد همزه لايكون شارعا في الصلاة وتبطل الصلاة بحصوله في اثنائها و مد
الباء يكون جمع كبر وهو الطبل فيخرج عن معنى التكبير اوهو اسم للحيض او اسم للشيطان
فيثبت الشركة فتنعدم التحريمة انتهى . وفي شرح المنية لابن اميرحاج واما المد
فلايخلو من ان يكون في الله اوفي اكبر وان كان في الله فلا يخلو من ان يكون في اوله
او في وسطه اوفي آخره فان كان في اوله فهو مفسد للصلاة ولايصير شارعا به
وان كان لايميز بينهما لايكفر لان الاكفار به بناء على انه شاك في مضمون هذه الجملة
فحيث كان جازما فلا اكفار وان كان في وسطه فهو صواب الا انه لايبالغ فيه
فان بالغ حتى حدث من اشباعه الف بين اللام والهاء فهو مكروه قيل والمختار
انها لاتفسد وليس ببعيد وان كان في آخره فهو خطأ ولاتفسد ايضا وعلى قياس عدم
الفساد فيهما يصح الشروع بهما وان كان المد في اكبر فان كان في اوله فهو خطأ مفسد
للصلاة وهل يكفر اذا تعمده قيل نعم للشك وقيل لا ولاينبغي ان يختلف في انه لايصح
الشروع به وان كان في وسطه حتى صار اكبار لايصير شارعا وان قال في خلال الصلاة
تفسد وفي زلة القارئ للصدر الشهيد يصير شارعا لكن ينبغي ان يكون هذا مقيدا بما اذا لم
يقصد به المخالفة كما نبه عليه محمد بن مقاتل وان كان في آخره فقد قيل تفسد صلاته وقياسه
ان لايصح الشروع به ايضا انتهى والظاهر ان ما في زلة القارى مبني على ما قيل
انه جمع كبر كما نقله في النهر قال واذا كان كذلك فلا اثر لارادته المخالفة في اللفظ
فقط قال وفي القنية لاتفسد لانه اشباع وهو لغة قوم واستبعده الزيلعي بانه لايجوز
الا في الشعر انتهى * ونقل في فتح القدير عن المبسوط الفساد وكذا في البحر ومشى
عليه في المنية وذكر الشيخ ابراهيم في شرحها انه الاصح * والحاصل انه
لو قال الله آكبر مع الف الاستفهام لايصير شارعا بالاتفاق كما صرح به في التتارخانية ولو
قال اكبار فعلى الخلاف * واما اللحن في التسميع فهو مما يفعله عامتهم الا الفرد النادر
منهم فيقولون رابنا لك الحامد بزيادة الف بعد راء ربنا والف بعد حاء الحمد
اما الثانية فلاشك في كراهتها واما الاولى فلم ار من نبه عليها ولو قيل انها مفسدة

لم يكن بعيدا لان الراب بتشديد الباء زوج الام كما فى الصحاح والقاموس وهو مفسد للمعنى الاان يقال يمكن اطلاقه عليه تعالى وان لم يكن واردا لانه اسم فاعل من التربية فهو بمعنى رب وعلى كل حال فجميع ماذكرناه لا يحل فعله وماهو مفسد منه يكون ضرره متعديا الى بقية المتقدين ممن يأخذعنه كما مر (ومن) ذلك مسابقته الامام فى الرفع من الركوع والسجود وان كان قريبا منه وذلك مكروه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم (لاتبادرونى بالركوع والسجود) وقوله عليه الصلاة والسلام (امايخشى الذى يركع قبل الامام ويرفع ان يحول الله رأسه رأس حمار) كذا فى البحر عن الكافى قال وهو يفيد انها كراهة تحريم للنهى المذكور اى وللوعيد (ومن) ذلك رفع الصوت زيادة على قدر الحاجة بل قديكون المقتدون قليلين يكتفون بصوت الامام فيرفع المبلغ صوته حتى يسمعه من هو خارج المسجد وقد صرح فى السراج بان الامام اذا جهر فوق حاجة الناس فقد اساء انتهى فكيف عن لاحاجة اليه اصلا (ومن) ذلك اشتغالهم بتحرير النغمات العجيبة والتلاحين الغريبة ممالايتم الا بتمطيط الحروف واخراجها من محالها ولكنهم تارة يفعلون ذلك فى حرف المد فيمدون الف الجلالة سيما عند القعدتين فانهم يمدونها مدا بليغا وقد مر حكم نفس هذا المدانه مكروه وانه لا يفسد على المختار وتارة يفعلونه فى غير حرف المد وهو على التفصيل السابق * واما مجرد تحسين الصوت فلا يضر * قال فى الذخيرة ان كانت الالحان لاتغير الكلمة عن موضوعها ولا تؤدى الى تطويل الحروف التى حصل التغنى بها حتى يصير الحرف حرفين بل لحنة تحسين الصوت وتزيين القرائة لاتوجب فساد الصلاة وذلك مستحب عندنا فى الصلاة وخارج الصلاة وان كان يغير الكلمة من موضعها يوجب فساد الصلاة لان ذلك منهى وانما يجوز ادخال المد فى حروف المد واللين والهوائية والمعتل نحو الالف والواو والياء انتهى * وفى اذان شرح هدية ابن العماد للعارف بربه تعالى سيدى عبد الغنى النابلسى قال والدى رحمه الله تعالى وقد صرحوا بانه لا يحل التغنى بحيث يؤدى الى تغيير كلماته واما تحسين الصوت فلا بأس به من غير تغن كما فى الخلاصة وظاهره ان تركه اولى لكن فى صدر الشريعة لاينقص شيئا من حروفه ولا يزيد فى اثنائه حرفا وكذا لا يزيد ولا ينقص من كيفيات الحروف كالحركات والسكنات والمدات وغير ذلك لتحسين الصوت فامامجرد تحسين الصوت بلا تغيير لفظ فانه حسن وفى الفتح وتحسين الصوت مطلوب ولا تلازم بينهما انتهى ثم قال وفى ملتقط الناصرى وتجوز القرائة بالالحان اذا لم تغير المعنى ويندب اليه قال عليه السلام (زينوا القرآن باصواتكم) وفى البحر من كتاب

الشهادات واما القراءة بالالحان فاباحهـا قوم وحظرها قوم والمختار ان كانت الالحان لاتخرج الحروف عن نظمهـا وقراءتها فباح والافغير مباح كذا ذكر * قال وقدمنا في باب الاذان مايفيد ان التلحين لايكون الامع تغيير مقتضيات الحروف فلامعنى لهذا التفصيل انتهى كذا ذكره العارف قدس سره * وماذكره في البحر من ان التلحين لايكون الامع التغيير اخـذه من فتح القدير قال وهو صريح في كلام الامام احمد فانه سئل عنه في القراءة فمنعه فقيل له لم قال مااسمك قال محمد قال ايعجبك ان يقال لك ياموحامد قالوا واذا كان لم يحل له في الاذان ففي القراءة اولى وح لايحل سماعها ايضـا انتهى * قال سـيدي عبدالغني النابلسي في موضع آخر ان الاذان والاقامة والتسبيحات خلال الصلاة والادعية جميعها والخطبة وقراءة القرآن وذكر الله تعالى كل ذلك لايجوز فيه التمطيط والتغيير في الحروف والكلمـات والزيادة في المد والنقصـان منها لاجل هذا المستحب المستفـاد من قوله صلى الله تعـالى عليه وسلم ((زينوا القرآن باصواتكم)) ونحوه من الاحاديث فان التغيير والتمطيط حرام وتحسين الصوت مستحب ولا يرتكب الحرام لاجل المستحب انتهى * هذا وذكر في فتح القدير بعد ماقدمناه عنه عن الدراية من جواز الرفع مانصه * اقول وليس مقصوده خصوص الرفع الكائن في زماننا بل اصل الرفع لابلاغ الانتقالات اما خصوص هذا الذي تعارفوه في هذه البلاد فلايبعد انه مفسد فانه غالبا يشتمل على مد همزة الله اكبر اوبائه وذلك مفسد وان لم يشتمل لانهم يبالغون في الصياح زيادة على حاجة الابلاغ والاشتغال بتحريرات النغم اظهارا للصناعة النغمية لااقامة للعبادة والصياح ملحق بالكلام الذي بساطه ذلك الصياح وسيأتي في باب مايفسد الصلاة انه اذا ارتفع بكاؤه من ذكر الجنة والنار لاتفسد ولمصيبة بلغته تفسد لانه في الاول يعرض بسؤال الجنة والتعوذ من النار وان كان يقال ان المراد اذا حصل به الحروف ولو صرح به لاتفسد وفي الثاني لاظهارها ولو صرح بها فقال وامصيبتاه اوادركوني افسد فهو بمنزلته وهنا معلوم ان قصـده اعجاب الناس به ولو قال اعجبوا من حسن صوتي وتحريري فيه افسد وحصـول الحرف لازم من التلحين ولاارى ذلك يصدر ممن فهم معنى الدعاء والسؤال وماذلك الانوع لعب فانه لوقدر سـائل حاجة من ملك ادى سـؤاله وطلبه بتحرير النغم فيـه من الرفع والخفض والتغريب والرجوع كالتغني نسب البتة الى قصد السخرية واللعب اذ مقام طلب الحاجة التضرع لاالتغني * انتهى كلام المحقق ابن الهمام ونقله عنه في النهر واقره عليه واقره عليه غيره وكذا قال تلميذه العلامة ابن امير حاج وقد اجاد رحمه الله تعالى

فيما اوضح وافاد ولم ار احدا تعقبه سوى السيد احمد الحموي فانه قال اقول في كون
الصياح بما هو ذكر ملحقا بالكلام فيكون مفسدا وان لم يشتمل على مد همزة الله او باء
اكبر نظر فقد صرح في السراج بان الامام اذا جهر فوق حاجة الناس فقد اساء انتهى
والاسائة دون الكراهة لا توجب فسادا على ان كلامه يؤول بالآخرة الى ان الافساد
انما حصل بحصول الحرف لا بمجرد رفع الصوت زيادة على حاجة الابلاغ والقياس
على من ارتفع بكاؤه لمصيبة بلغته غير ظاهر لان ما هنا ذكر بصيغته فلا يتغير بعزيمته والمفسد
للصلاة الملفوظ لا عزيمة القلب على ما تقدم بخلاف ارتفاع الصوت بالبكاء لمصيبة
بلغته فانه ليس بذكر فتغير بعزيمته على ان القياس بعد الاربعمائة منقطع فليس لأحد
بعدها ان يقيس مسئلة على مسئلة كما صرح به العلامة زين بن نجيم في رسائله انتهى (قلت)
وبالله تعالى التوفيق (اما) ما ذكره من النظر فساقط لان المحقق لم يجعل مبنى الفساد
مجرد الرفع بل زيادة الرفع الملحق بالصياح المشتمل على النغم مع قصد اظهاره لذلك
والاعراض عن اقامة العبادة فقول المحقق والصياح ملحق بالكلام اي الصياح المشتمل
على ما ذكر بدليل سوابق الكلام ولواحقه وبدليل قوله وهنا معلوم ان قصده اعجاب
الناس به الى آخره اذ لا اعجاب في مجرد الصياح الخالي عما ذكر فتعين ان المراد
بالصياح ما ذكر كما لا يخفى واما قوله على ان كلامه الخ فممنوع لان المحقق الكمال قائل بان
الحرف لازم من التلحين كما هو صريح كلام الامام احمد ووافقه عليه في البحر ولكنك
قد علمت انه جعل مبنى الفساد الصياح المشتمل على النغم وان مجرد ذلك كاف في الفساد
وانما لم يبنه على حصول الحرف لان ذلك الحرف اللازم من التلحين لا يلزم ان يكون مفسدا
لانه قد يحصل التلحين بزيادة الالف التي بعد اللام من الجلالة وذلك غير مفسد كما قدمناه
فلذا قال المحقق في صدر عبارته فانه غالبا يشتمل على مد همزة الله اكبر او بائه وذلك مفسد
وان لم يشتمل الخ فالمد المفسد هو ما ذكره مما يلزم غالبا وغير الغالب ما لا يكون مفسدا
مما قلناه بناء على ان قوله غالبا قيد ليشتمل بعد تعلق الجار به فليس معناه انه من غير الغالب
لا يشتمل على شيء لمنافاته دعوى اللزوم فقد ظهر ان قوله وحصول الحرف لازم من التلحين
لا يصلح مناطا للافساد لما علمته بل انما ذكره بيانا لما يستلزمه ذلك المفسد السابق مما قد يكون
مفسدا في نفسه وان فرض عدم افساد الملزوم. فحاصل كلام المحقق ان الاشتغال بتحرير
النغم والتلحين والصياح الزائد على قدر الحاجة لا لقصد القربة بل ليعجب الناس من حسن
صوته ونغمه مفسد من وجهين الاول ما يلزم من التلحين من حصول الحرف المفسد
غالبا والثاني عدم قصد اقامة العبادة وان لم يحصل من تلحينه حرف مفسد كما يدل عليه
ما ذكروه من الفساد في ارتفاع البكاء لمصيبة فاذا لم يحصل الفساد من التلحين بان كان

فيه حرف غير مفسد الذى هو غير الغالب فالفساد للوجه الثانى لازم واما قوله فى تعليل
عدم ظهوره لان ماهنا ذكر بصيغته الخ فكلام ساقط لانك قد علمت سابقا ان ذلك
مبنى على قول ابى يوسف وقد نقضه الفقهاء بمسائل تظهر لمن يراجع شروح الهداية
والبحر ونحوها من المطولات والصحيح قولهما فان مناط كونه من كلام الناس كونه
لفظا افيد به معنى ليس من اعمال الصلاة لا كونه وضع لافادة ذلك كمامر
عن الفتح ولذا قال فى النهر فى ترجيح قولهما الا ترى ان الجنب اذا قرأ الفاتحة على قصد
الثناء جاز انتهى (واما) قوله على ان القياس بعد الاربعمائة منقطع فنقول بموجبه
ولانسلم ان ماذكره المحقق من هذا القبيل * اما اولا فانه لم يجزم بالفساد بل قال
لايبعد انه مفسد * واما ثانيا فلانه وان كان مراده الجزم بالفساد فقد بناه على ماذكره
من الاصل لانطباقه عليه بل كم من مسئلة لم يوجد فيها نص عن المتقدمين يبحثون
فى بيانها بحسب مايظهر لهم وتختلف فيها آراؤهم من غير نكير فهذه المسئلة كغيرها
من المسائل التى لم يوجد فيها نص عن المتقدمين وقد جرت عادته كغيره ممن له احاطة
باصول المذهب ومهارة بالفروع البحث فى بعض المسائل كقوله ينبغى ان يكون الحكم
كذا ومقتضى القواعد كذا وكذا ابن نجيم واضرابه يقول كذلك فى البحر والاشباه
فلو كان ذلك من القياس كيف يسوغ له استعماله مع ماذكره من ان القياس انقطع
على انه قال فى آخر الحاوى القدسى ونقله عنه ايضا العلامة التمرتاشى فى كتابه معين
المفتى مانصه بعد كلام قبله ومتى لم يوجد فى المسئلة عن ابى حنيفة رواية يؤخذ
بظاهر قول ابى يوسف ثم بظاهر قول محمد ثم بظاهر قول زفر والحسن
وغيرهم الاكبر فالاكبر هكذا الى آخر من كان من كبار الاصحاب واذا لم يوجد
فى الحادثة عن واحد منهم جواب ظاهر وتكلم فيه المشايخ المتأخرون قولا واحدا
يؤخذ به فان اختلفوا يؤخذ بقول الاكثرين ثم الاكثرين وما اعتمد عليه الكبار المعروفون
منهم كابى حفص وابى جعفر وابى الليث والطحاوى وغيرهم ممن يعتمد عليه وان
لم يوجد منهم جواب البتة ينظر المفتى فيها نظر تأمل واجتهاد ليجد فيها مايقرب
الى الخروج عن العهدة ولا يتكلم فيها جزافا الى آخر ماذكره وفى اول التتارخانية
عن التهذيب لو اختلف المتأخرون يختار واحدا من ذلك فلو لم يجد من المتأخرين
يجتهد برأيه اذا كان يعرف وجوه الفقه ويشاور اهل الفقه ولا يخفى على ذوى
الافهام علو مرتبة المحقق ابن الهمام من طول باعه وسعة اطلاعه ومابالك بامام
له قوة على ترجيح ماخالف المذهب بحسب مايظهر له من الدليل وان كنا لانقبله
منه كما نص عليه تلميذه العلامة قاسم بن قطلوبغا لانا مقلدون لابى حنيفة

افلايقبل منه ماهو معقول لايعارضه شيء من المنقول بل موافق لما ذكروه لنا
من ان الصحيح ان الثناء يتغير بالعزيمة ومافرعوا عليه من الفروع ففي البحر عن الظهيرية
ولو وسوسه الشيطان فقال لاحول ولاقوة الابالله ان كان ذلك لامر الآخرة
لاتفسد وان كان لامر الدنيا تفسد خلافا لابي يوسف ولو عوذ نفسه بشيء
من القرآن للحمى ونحوها تفسد عندهم انتهى وفي الذخيرة اذا فتح على رجل
ليس هو في الصلاة اصلا فهو على وجهين ان اراد به التعليم تفسد صلاته وان
لم يرد به التعليم وانما اراد به قراءة القرآن لاتفسد اما اذا اراد به التعليم فلانه
ادخل في الصلاة ماليس من افعالها لان الذي يفتح كأنه يقول بعد ماقرأت كذا
وكذا فخذ مني والتعليم ليس من الصلاة في شيء وادخال ماليس من الصلاة
في الصلاة يوجب فساد الصلاة انتهى وذكر قبل هذا في وجه قول الامام
ابي حنيفة ومحمد بالفساد فيما لواخبر بخبر يسره فقال الحمد لله لان الجواب ينتظم
الكلام فيصير كأنه قال الحمد لله على قدوم ابي مثلا ولو صرح به يفسد كذا هذا
اونقول ان الكلام يبنى على قصد المتكلم فتى قصد عما قاله التعجب يجعل متعجبا
لامسبحا فان قال سبحان الله على قصد التعجب كان متعجبا لامسبحا الايرى ان من
رأى رجلا اسمه يحيي وبين يديه كتاب موضوع قال يايحيي خذ الكتاب بقوة
واراد خطابه لايشكل على احد انه متكلم وليس بقارئ وكذلك اذا كان الرجل
في سفينة وابنه خارج السفينة وقال يابني اركب معنا واراد خطابه يجعل متكلما
لاقارئا الى آخر ماذكره من الفروع ولايخفى عليك ان التوجيه الثاني المصرح به
في الذخيرة مما يدل على انه ليس المفسد خصوص ماكان جوابا اواظهارا لمصيبة
كما يتوهم من ظاهر عباراتهم والا لاقتصر على التوجيه الاول وهنا كذلك اذا قصد
الاعجاب بصوته كان متعجبا لا ذاكرا فمسئلتنا وان لم ينصوا عليها فهي داخلة
تحت هذا التوجيه كما لايخفى على نبيه ومن القواعد المقررة ان مفاهيم الكتب معتبرة
وليس كل مسئلة مصرحا بها فان الوقائع والحوادث تتجدد بتجدد الازمان ولو
توقف على التصريح بكل حادثة لشق الامر على العباد بل يذكرون قواعد كلية
تندرج فيها مسائل جزئية فيجوز للمفتي استخراجها من ذلك كما يشهد بذلك
ماقدمناه عن الحاوي القدسي ولاشك ان هذا المبلغ اذا لم يقصد اقامة القربة بل قصد
مجرد الاعجاب بصوته والاشتغال بالتلحين والتنغيم لايكون ذاكرا كما قلنا فيبنى كلامه
على قصده وان لم يحصل منه زيادة حرف مفسدة وليس ذلك من باب القياس الذي
انسد بابه ولذا قال سيدي عبد الغني النابلسي قدس الله تعالى سره في شرحه

على هدية ابن العماد في بحث شروط الصلاة عند الكلام على مسئلة ذكرها بحثا ان بعض المسائل يكاد ونها الى فهم المفتي والمدرس والمؤلف اذهم اكمل المتفقهة فيكملون بفهومهم المسائل الناقصة في التعبير كما هو دأب كل خبير ثم قال فان المسائل المدونة في الفقه انما يتكلمون عليها من حيث كلياتها لامن حيث جزئياتها فلا يقال في الجزئيات التي انطبق عليها احكام الكليات انها غير منقولة ولا مصرح بها فكم من جزئي تركوا التنبيه عليه لانه يفهم من حكم كلي آخر بطريق الاولوية كهذه المسئلة وهذا الاعتبار جار في جميع نظائره من ابحاثنا التي نذكرها في هذا الكتاب وغيره وفرق بين تطبيق الكليات على الجزئيات وبين التخريج بان التطبيق المذكور تفسير المراد من نفس الكلي معنى اولوية والتخريج نوع قياس والله تعالى الموفق الى الصواب والدافع للارتياب انتهى كلامه قدس سره ونفعنا به وفي هذا القدر المقصود منه نصرة كلام المحقق بل نصرة الحق ان شاء الله تعالى كفاية والله تعالى ولي التوفيق والهداية وهذا الذي ذكرناه من المنكرات التي يفعلها المبلغون نبذة من قبائحهم التي تعارفوها في نفس الصلاة واما مايفعلونه خارجها بعد الصلوات وفي الاذان وغير ذلك كالغناء في المنارة الذي يسمونه مولد الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واخذ الاجرة عليه وغير ذلك مما يوجب فسقهم وعدم الثقة باقوالهم واعلامهم بدخول الاوقات سيما مع عدم الاحتياط فيها مما يؤدي الى عدم حل الافطار للصائم والشروع بالصلاة من غير غلبة الظن لعدم عدالتهم كما نبه على ذلك سيدي عبد الغني النا بلسي نفعنا الله تعالى به فشيء كثير لسنا الآن بصدده نسئله سبحانه وتعالى ان يحفظنا من الزيغ والزلل وان يمن علينا وعلى والدينا ومشايخنا بحسن الخاتمة عند تناهي الاجل هذا آخر ماأردنا ايراده في هذه الرسالة والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين وكان الفراغ من تسويدها ليلة السبت غرة محرم الحرام سنة ١٢٢٦



الرسالة السابعة

شفاء العليل وبل الغليل فى حكم الوصية
بالختمات والتهاليل تأليف اعلم العلماء
افضل الفضلاء السيد الشريف
السيد محمد عابدين عليه
رحمة ارحم الراحمين
آمين

صورة ما كتبه سيدنا المؤلف رحمه الله تعالى على نسخته التى بخطه الشريف بيان عدد الكتب التى جمعت منها هذه الرسالة سوى التى راجعتها ولم انقل عنها اسردها هنا وان كنت عزوت كل مسئلة الى محلها ليزداد الواقف عليها ثقة بذكر مجموعتها وقد نافت على خمسين كتابا وهى شرح البخارى للعينى * شرح مجمع الآثار * شرح الكنز الزيلعى * شرحه لابن نجيم * شرحه للمقدسى * شرح المجمع لابن ملك * معراج الدراية * فتح القدير * الدر المختار * شرح الوهبانية لابن الشحنة * وللمصنف * الذخيرة البرهانية * الظهيرية * الولوالجية * الخانية * الخلاصة * البزازية * القنية * خزانة الفتاوى لمختصر منتقى الفتاوى * فتاوى العلامة قاسم * انفع الوسائل * تاتارخانية * الشرنبلالية * بلوغ الارب للشرنبلالى * التبيان للنووى * حاشية الرملى على البحر * جامع الفتاوى * الطريقة المحمدية * شرحها للاستاذ عبد الغنى * تبيين المحارم * نور العين * هدية الصعلوك شرح تحفة الملوك * مجموعة فتاوى لابن حجر * شرح المنهج لشيخ الاسلام زكريا * ايقاظ النائمين للبركوى * الهداية * الكنز * المجمع * المختار * مواهب الرحمن * الملتقى * الايضاح * الوقاية * التنوير * القاموس * الفتاوى الخيرية * شرح الغاية للخطيب الشربينى * شرح الاشباه للبيرى * حاشية المنتهى * شرح الملتقى للباقانى * الجوهرة شرح القدورى للحدادى * شرح الطريقة المحمدية لرجب افندى * الاختيار شرح المختار *

الرسالة السابعة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي سلك بعباده المؤمنين السبيل الاقوى * واحلهم في الرتبة القصوى * والزمهم كلمة التقوى * والصلاة والسلام على المرسل رحمة للعالمين * وقدوة للعالمين العاملين * وعلى آله واصحابه الذين بذلوا نفوسهم لمرضاته * واوضحوا السبيل لمن رام تقوى الله حق تقاته * وعبدوا الله مخلصين له الدين * وبذلوا النصيحة لعامة المؤمنين * ولم يأخذوا على ذلك اجرا ولاعوضا * ولم يشركوا بعبادة ربهم احدا ولم يطلبوا عرضاً ولاغرضا * وعلى سائر الائمة * هداة هذه الامة * الذين حازوا من هذا القسم اوفر نصيب * وقام منهم على كل غصن من اغصان الشريعة عندليب * وعلى كل منبر من منابر التوحيد خطيب * فالعيش في ساحتهم عيش خصيب * مذ بينوا المعروف والمنكر * وجاهدوا في الله الجهاد الاكبر * ولم تأخذهم فيه لومة لائم * ولاسطوة ملك جبار قاصم * ولم يداهنوا في الدين * ولم يكتموا الحق المبين * بل ارشدوا واخلصوا لله في الطاعات * وآمنوا وعملوا الصالحات * وتواصوا بالحق وتوصوا بالصبر * ففازوا بعزيز النصر * وجزيل الاجر * (امابعد) فيقول محمد امين * الشهير بابن عابدين * الماتريدي الحنفي * مع اللطف الخفي * والخير الوفي * والبر الحفي * لما وقع في دمشق وغيرها الطاعون العام * عام تسعة وعشرين ومائتين والف وقبله بعام * رأيت الناس مقبلين على الوصية بالختمات والتهاليل * مع اعتقادهم بانها من اعظم ما يتقرب به الى الله الجليل * وكان من سابق لي في ذلك شبهة قوية * بناء على قواعد ائمتنا الحنفية * فاردت ان انبه عليها وان لم يجد نفعا * لعلمي بان مغاير المألوف منكر طبعا * ولكن كثيرا من المسائل * لاتكاد تجد عنها من مسائل * وقد بينها الائمة الاوائل * وايدوها بالحجج والدلائل * خدمة لاصحاب الشرع الشريف * واعتناء بقدره العلي المنيف * ورهبة مما ورد في الكتمان * ورغبة فيما اعد لاهل البيان * ولم آت بشئ بدون مستند * ولم استند الا لنقل صحيح معتمد * فاقسم بالله العظيم على من رأى ما اقول * واطلع على ماسطرته من النقول * ان ينظر بعين الانصاف * ويجانب سبيل الاعتساف * ويعيد النظر مرة بعد مرة * ويكرر التفكر كرة بعد كرة * ويلاحظ انه موقوف للحساب * مسئول عن الجواب * كيلا يصده الطمع في الدنيا الفانية * عما ينفعه في الآخرة الباقية * وان ينظر لما قيل لا لمن قال *

(وان)

وان يعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال * فان رآه صوابا فليذعن * والا فليدلل على مايدعيه وليبرهن * بنقل صالح لمعارضة مااقول * ولما أثبته من صريح النقول * ولا يقتصر على ان ذلك مشتهر معروف * فكم من منكر مألوف * والعرف الطارئ ليس من الحجج الاربعة الشرعية * فابالك ان خالف الادلة النقلية والعقلية * واني وربي شاهد مريد اظهار الحكم الشرعي * والخروج من عهدة اداء الواجب المرعي * ولم ارد تقبيح فعل احد بعينه * ولا اظهار زيفه وشينه * فمن ظن بي خلاف ذلك او نال مني * فقد جعلت ربه خصماءني * والى الله مرجعنا * والموقف يجمعنا * على اني لم آت بشيء لم اسبق اليه * ولم ينبه احد عليه * بل وجدت لي قدوة هو أجل امام «١» * قد سبقني الى ذلك بمئين من الاعوام * وهو الذي حرك لي همة تقاعدت منذ زمان * عن اظهار ذلك مخافة ان الفكر قد خان * ولما جددت العزم تواردت لي على ذلك الادلة * فاتضح الحق وضوح الشمس حيث لا في السماء علة * وجمعت هذه الرسالة * وحررت هذه العجالة * فجاءت بحمد الله تعالى قرة لعين قاريها * ودرة لتاج داريها * (وسميتها بشفاء العليل * وبل الغليل * في حكم الوصية بالختمات والتهاليل) صانها الله تعالى عن حسود يصده حسده عن الانصاف * وعن بعيد عن قبول الحق والاذعان به والاعتراف * وجعلها ذخرا لي يوم التناد * وسؤال الخلق عن حقوق الحق والعباد * وعليه اعتمادي * والى كرمه استنادي * وهو ملجأي ومأمولي * ومقصدي ومسئولي * في ان يحفظني عن الخطأ والخلل * ويلهمني حتى عند حلول الاجل * وقد رتبتها على مقدمة وفصلين ومقصد وخاتمة * وتتمة لبعض فروع مهمة * فاقول (المقدمة) في دليل جواز اخذ الاجرة على الطاعة وعدمه ومافيه من الاختلاف ذكر الامام البخاري في كتابه الجامع الصحيح باب مايعطى في الرقية على احياء العرب بفاتحة الكتاب وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم احق مااخذتم عليه اجرا كتاب الله وقال الشعبي لا يشترط المعلم الا ان يعطى شيأ فيقبله وقال الحكم لم اسمع احدا كره اجر المعلم واعطى الحسن عشرة دراهم ثم ذكر بسنده حديث الرهط الذين نزلوا على حي فلم يضيفوهم فلدغ سيدهم فطلبوا من الرهط فقال بعضهم نعم والله اني لارقي ولكن والله لقد استضفناكم فلم تضيفونا فا انا براق لكم حتى تجعلوا لنا جعلا فصالحوهم على قطيع من الغنم فانطلق يتفل عليه ويقرأ الحمد لله رب العالمين فكأنما نشط من عقال فانطلق يمشي ومابه قلبة اي علة

«١» هو الامام العلامة الشيخ محمد البركوي صاحب الطريقة المحمدية وغيرها من المؤلفات السنية -منه

وفيه انه عليه الصلاة والسلام اقرهم وقال قد اصبتم اقسموا واضربوا لى معكم سهما (وذكر) شارحه العلامة محمود العينى انه قد اختلف فى اخذ الاجر على الرقية بالفاتحة وفى اخذه على التعليم فاجازه عطاء وابوقلابة وهوقول مالك والشافعى واحمد وابى ثور ونقله القرطبى عن ابى حنيفة فى الرقية وهوقول اسحاق وكره الزهرى تعليم القرآن بالاجر وقال ابو حنيفة واصحابه لايجوز ان يأخذ على تعليم القرآن * وقال الحاكم من اصحابنا فى كتابه الكافى ولايجوز ان يستأجر رجلا ان يعلم اولاده القرآن والفقه والفرائض اويؤمهم فى رمضان اويؤذن، وفى خلاصة الفتاوى ناقلا عن الاصل لايجوز الاستئجار على الطاعات كتعليم القرآن والفقه والاذان والتذكير والحج والغزو يعنى لايجب الاجر وعنداهل المدينة يجوز وبه اخذ الشافعى ونصير وعصام وابونصر الفقيه وابو الليث رحمهم الله تعالى * والاصل الذى بنى عليه حرمة الاستئجار على هذه الاشياء ان كل طاعة يختص بها المسلم لايجوز الاستئجار عليها لان هذه الاشياء طاعة وقربة تقع عن العامل قال الله تعالى (وان ليس للانسان الاماسعى) فلايجوز اخذ الاجرة كالصوم والصلاة واحتجوا على ذلك باحاديث منها مارواه احمد فى مسنده عن عبدالرحمن بن شبل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (اقرأوا القرآن ولاتأكلوا به ولاتجفوا عنه ولاتغلوا فيه ولاتستكثروا به) ورواه اسحاق بن راهويه ايضا فى مسنده وابن ابى شيبة وعبدالرزاق فى مصنفيهما ومن طريق عبدالرزاق رواه عبد بن حميد وابو يعلى الموصلى والطبرانى * ومنها مارواه البزار فى مسنده عن عبدالرحمن بن عوف مرفوعا نحوه * ومنها حديث رواه ابوداود من حديث المغيرة بن زياد الموصلى عن عبادة عن الاسود بن ثعلبة عن عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه قال علمت ناسا من اهل الصفة القرآن فاهدى الى رجل منهم قوسا فقلت ليست بمال وارمى بها فى سبيل الله فسألت النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال (ان اردت ان يطوقك الله طوقا من نار فاقبلها) ورواه ابن ماجه والحاكم فى المستدرك وقال صحيح الاسناد ولم يخرجاه واخرجه ابوداود من طريق آخر * ومنهامارواه ابن ماجه من حديث عطية الكلاعى عن ابى بن كعب رضى الله عنه قال علمت رجلا القرآن فاهدى الى قوسا فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال (ان اخذتها اخذت قوسا من نار) قال فرددتها ومنها مارواه البيهقى فى شعب الايمان من حديث سليمان بن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من قرأ القرآن يأكل به الناس جاء يوم القيمة ووجهه عظمة ليس عليه لحم * ومنها مارواه الترمذى

من حديث عمران بن حصين يرفعه اقرأوا القرآن وسلوا الله به فان من بعدكم قوم يقرأون القرآن يسألون الناس . وذكر ابن بطال من حديث حماد بن سلمة عن ابي جرهم عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قلت يارسول الله ماتقول في المعلمين قال (اجرهم حرام) وذكر ابن الجوزي من حديث ابن عباس مرفوعا لاتستأجروا المعلمين وهذا غير صحيح وفي اسناده احمد بن عبدالله الهروي . وهذه الاحاديث وان كان في بعضها مقال لكنه يؤكد بعضها بعضا ولاسيما حديث القوس فانه صحيح كما ذكرنا واذا تعارض نصان احدهما مبيح والآخر محرم يدل على النسخ كما نذكره * واجاب ابن الجوزي ناقلا عن اصحابه (اى اصحاب مذهبه من الحنابلة) عن حديث الباب بثلاثة اجوبة (احدها ان القوم كانوا كفارا فجاز اخذ اموالهم (والثاني ان حق الضيف واجب ولم يضيفوهم (والثالث ان الرقية ليست بقربة محضة فجاز اخذ الاجرة عليها . وقال القرطبي ولانسلم ان جواز اخذ الاجرة في الرقى يدل على جواز التعليم بالاجر . وقال بعض اصحابنا ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم ان احق مااخذتم عليه اجرا كتاب الله يعني اذا رقيتم به وحمل بعضهم الاجر فيه على الثواب وبعضهم ادعى نسخه بالاحاديث المذكورة واعترض بأنه اثبات النسخ بالاحتمال وهو مردود . قلت الذي ادعى النسخ انما قال الحديث يحتمل الاباحة والاحاديث المذكورة تمنع الاباحة قطعا والنسخ هو الحظر بعد الاباحة لانها اصل «١» في كل شئ فاذا طرأ الحظر دل على النسخ بلاشك . وقال بعضهم الاحاديث المذكورة ليس فيها ماتقوم به الحجة فلا تعارض الاحاديث الصحيحة . قلت لانسلم ذلك فان حديث القوس صحيح وفيه الوعيد الشديد وقال الطحاوي ويجوز الاجر على الرقى وان كان يدخل في بعضه القرآن لانه ليس على الناس ان يرقى بعضهم بعضا

«١» فيه ان الكلام في الاباحة الثابتة بدليل خاص لابالاصل فيحتاج الى اثبات تقدم المبيح على الحاظر حتى يثبت النسخ ويجاب بما قرره الاصوليون بانه يحمل على تأخر الحاظر عن المبيح لئلا يتعدد النسخ للاباحة الاصلية بالحاظر ثم نسخ الحاظر بالمبيح ولكن فيه كلام يعلم من التلويح وحواشيه والاحسن ان يجاب بانه لما وجب ترجيح المحرم على المبيح وثبت صحتهما لزم الحكم بتقدم المبيح فنسخ ترجيح المحرم حكمه وان لم يعلم التاريخ نظيره ان المقارنة في التخصيص شرط لكن ذلك في التخصيص في نفس الامر اما اذا تعارض خاص وعام يجمع بتخصيص العام به فاذا وجب حمله على ذلك تضمن الحكم منا بانه كان مقارنا اوبانه ليس بمخصص اول كما قرره في التحرير وشهادات فتح القدير منه

وتعليم الناس بعضهم بعضاالقرآن واجب لان في ذلك التبليغ عن الله تعالى انتهى كلام العيني ملخصا (اقول) وقد عقد الامام الحافظ ابو جعفر الطحاوى للاستئجار على تعليم القرآن بابا في كتابه مجمع الآثار وذكر فيه الادلة من الجانبين وكذا شارحه الامام ابوالفضل بن نصر الدهستاني وذكر من جملة الأدلة لنا بسنده الى عثمان بن ابي العاص رضي الله تعالى عنه انه قال قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم (اتخذ مؤذنا لايأخذ على اذانه اجرا) قال فكره رسول الله صلى الله عليه وسلم الاذان بالاجر . ثم ذكر بسنده الى ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ان رجلا قال له اني احبك في الله فقال له ابن عمر رضي الله تعالى عنهما لكني ابغضك في الله لانك تبغي في اذانك اجرا اوتأخذ على الاذان اجرا . قال فقد ثبت بما ذكرناه كراهية الاجرة على الاذان والاستجمال على تعليم القرآن كذلك وقال ولو أن رجلا استأجر رجلا ليصلي على ولي له قدمات لم يجز ذلك لانه استأجره على ان يفعل ماعليه ان يفعله فكذلك تعليم القرآن فالاجارة باطلة لان الاجارات انما تجوز وتملك بها الابدال فيما يملكه المستأجرون المستأجرين . والآثار الاول (اى التى استدل بها الشافعي على جواز التعليم) لم يكن الجعل المذكور فيها على تعليم القرآن وانما كان على الرقى التى لم يقصد بالاستئجار عليها الى القرآن . الى ان قال ومن استجمل جعلا على عمل يعمله فيما افترض الله تعالى عليه عمله فذلك عليه حرام لانه انما يعمله لنفسه ليؤدي به فرضا عليه ومن استجعل جعلا على عمل يعمله لغيره من رقية اوغيرها وان كانت بقرآن اوعلاج اوما اشبه ذلك فذلك جائز والاستجمال عليه حلال فيصح بما ذكرنا ماقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الباب من النهى ومن الاباحة ولايتضاد ذلك فيتنافى وهذا كله قول ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد رحمة الله تعالى عليهم انتهى * والمراد بالكراهية عدم الجواز وعدم الصحة كما صرح به في الهداية وغيرها ولذا قال هنا فالاجارة باطلة . والمراد بقوله من رقية اوغيرها اى من الاعمال التى يعملها لغيره وليست بطاعة يراد بها الثواب بدليل جعله مقابلا لما ذكره قبله من عدم الجواز في الاذان والتعليم ومماافترضه الله تعالى والا لزم التناقض في كلام هذا الامام الجليل لان قوله اوغيرها لوحمل على ماعدا الرقية من الاعمال مطلقا لشمل الاذان ونحوه ولشمل ايضا نحو الحج والعمرة والاعتكاف والصوم والصلاة الغير الواجبات مع انه لاقائل بجواز اخذ المال على شئ منها لامن المتقدمين ولامن المتأخرين ولزم بقاء التنافى بين الآثار مع ان مراده التوفيق

 (والجمع)

والجمع بينها ولزم مخالفته لعبارات المتون والشروح والفتاوى الآتى نقلها ولشمل التلاوة المجردة مع تصريح المشايخ بعدم جواز اخذ المال عليها كما سيأتى * فحاصل كلامه انه لو عمل لغيره عملا ليس بطاعة كرقية ملدوغ ونحوها من بناء دار او خياطة ثوب وامثال ذلك يجوز اخذ المال عليه وان كانت الرقية بقراءة قرآن اوعلاج غيره كوضع ترياق اونحو اشبه ذلك لان ذلك ليس المراد منه القربة والثواب بخلاف الاذان والتعليم وغيرهما من الطاعات فانه لا يجوز اخذ المال على شئ منه وهذا مذهب أئمتنا الثلاثة ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد * ومما يدل على ماقلنا قطعا قول الهداية الاصل ان كل طاعة يختص بها المسلم لا يجوز الاستئجار عليها عندنا لقوله عليه الصلاة والسلام اقرأوا القرآن ولا تأكلوا به الى آخره * فقد صرح ببطلان الاستئجار على كل طاعة عندنا وسترد عليك النقول المتظافرة فى ذلك بحيث لا تبقى شبهة لحائر * ولا حجة لمكابر * وفى معراج الدراية شرح الهداية ونص احمد رحمه الله تعالى مثل قولنا وبقولنا قال عطاء والضحاك والزهرى والحسن وابن سيرين وطاووس والشعبى والنخعى ثم اطال فى الاستدلال (تنبيه) ثم اعلم ان الحكم عندنا كذلك فى كل فعل هو طاعة وان لم تكن واجبة كما علم مما مر عن الكافى والخلاصة وغيرهما والوجه العام ان القربة متى حصلت وقعت عن الفاعل لا لغيره ولهذا تعتبر اهلية الفاعل ونيته لا نية الآمر ولو انتقل فعله الى الآمر لشرط نية الآمر واهليته كما فى الزكاة حتى لو كان المأمور كافرا يصح اداء الزكاة منه عن المسلم فكان الاجر على عمل نفسه لا المستأجر ﴿ فصل ﴾ جميع ماقدمناه هو مذهب أئمتنا الثلاثة ومن تبعهم من مشايخ المذهب المتقدمين * وحاصله منع الاستئجار والجعالة على شئ من الطاعات سواء كانت واجبة اولا كالاذان ونحوه وانما جاز الاستئجار على الرقية ولو كانت بالقرآن لانها لم تفعل قربة لله تعالى بل للتداوى فهى كصنعة الطب وغيرها من الصنائع وللحديث الصريح الوارد فى ذلك وعليه يحمل ماورد مما يوهم الجواز مطلقا توفيقا بين الادلة ان لم نقل بالنسخ كما مر بيانه فلا ينافى اطلاق عدم الجواز عند أئمتنا المتقدمين (لكن) بعض المتأخرين استثنى فى زمانه الاستئجار على تعليم القرآن (قال) فى كتاب الكراهية من الخلاصة ولا بأس بأخذ الاجرة لتعليم القرآن فى زماننا قال الفقيه ابو الليث رحمه الله تعالى كنت افتى بثلاثة فرجعت عنها افتى (ان لا يحل اخذ الاجرة على تعليم القرآن (وانه لا ينبغى للعالم ان يدخل على السلطان (وانه لا ينبغى للعالم ان يخرج الى الرستاق فرجعت عن الكل تحرزا عن ضياع تعلم القرآن ولحاجة الخلق ولجهل اهل الرستاق (وقل) الامام

قاضی‌خان فی فتاواه ومشایخ بلخ جوزوا هذه الاجارة ای علی تعلیم القرآن حتی حکی
عن محمد بن سلام رحمه الله تعالی انه قال اقضی بتسمیر باب الوالد لاجرة المعلم الی آخر
ماقال (واقتصر) علیه ایضا فی مواهب الرحمن حیث قال فیما لایجوز اخذ الاجرة
علیه والحج والاذان والامامة وتعلیم الفقه والفتوی الیوم علی جوازه لتعلیم القرآن
انتهی (وفی) الهدایة ولا الاستئجار علی الاذان والحج وکذا الامامة وتعلیم القرآن
والفقه وبعض مشایخنا رحمهم الله تعالی استحسنوا الاستئجار علی تعلیم القرآن الیوم
لظهور التوانی فی الامور الدینیة ففی الامتناع تضییع حفظ القرآن وعلیه الفتوی
(وقال) فی متن الکنز بعد ذکره عدم الجواز فیما مر والفتوی الیوم علی جواز
الاستئجار لتعلیم القرآن وهکذا فی غیرما کتاب من الکتب المعتمدة فی المذهب
(وزاد) علیه فی مختصر الوقایة حیث قال ولاتصح للاذان والامامة والحج وتعلیم
القرآن والفقه الی ان قال ویفتی الیوم بصحتها لتعلیم القرآن والفقه * وهکذا
عبارة الاصلاح * وزاد فی المجمع فقال ولا علی الطاعات کالحج والاذان والامامة
وتعلیم القرآن والفقه وقیل یفتی بجوازه علی التعلیم والامامة والفقه * وفی متن
المختار وقیل یجوز علی التعلیم والامامة فی زماننا وعلیه الفتوی * وهکذا فی متن
الملتقی ودرر البحار * وزاد بعضهم الاقامة وبعضهم الوعظ * قال فی تنویر
الابصار ویفتی الیوم بصحتها لتعلیم القرآن والفقه والامامة والاذان
ویجبر المستأجر علی دفع ماقبل ویحبس به وعلی دفع الحلوة المرسومة
انتهی * وفی الفتاوی البزازیة الاستئجار علی الطاعات کتعلیم القرآن
والفقه والتدریس والوعظ لایجوز ای لایجب الاجر واهل المدینة طیب
الله تعالی ساکنها جوزوه وبه اخذ الامام الشافعی *قال فی المحیط ومشایخ
بلخ علی الجواز * وقال الامام الفضلی والمتأخرون علی جوازه ثم قال وقال محمد بن
الفضل کره المتقدمون الاستئجار علی تعلیم القرآن واخذ الاجرة علیه لوجود
العطیة من بیت المال مع الرغبة فی امور الدین وفی زماننا انقطعت ویعنی بالرغبة التعلیم
والاحسان الی المعلمین بلا اجرة فلو اشتغلوا بالتعلیم بلا اجر مع الحاجة الی المعاش
لضاعوا وتعطلت المصالح فقلنا بما قالوا وان لم یکن بینهما شرط یؤمر الوالد بتطییب
قلب المعلم وارضائه بخلاف الامام والمؤذن لان ذلك لایشغل الامام والمؤذن
عن المعاش * وقال السرخسی واجمعوا علی ان الاجارة علی تعلیم الفقه باطلة
انتهی * وجزم بهذا القول اعنی قول ابن الفضل فی الفتاوی الظهیریة وذکر
بعده کلام الامام السرخسی * ونقل الشرنبلالی عن قاضی خان مثله * وقال

(فی الخلاصة)

في الخلاصة في الفصل الاول من كتاب الصلاة ولا يحل للمؤذن ولا للامام ان يأخذ على الاذان والامامة اجرا فان لم يشارطهم على شيء لكنهم عرفوا حاجته فجمعوا له في كل وقت يطيب له ولا يكون اجرا انتهى * والظاهر انه مبني على قول ابن الفضل من تخصيص الجواز بتعليم القرآن وظاهر كلام الهداية والمواهب وغيرهما ترجيحه حيث اقتصروا عليه كما قدمناه فانه وان كان مفهوم لقب فقد صرحوا في كتب الاصول ان مفاهيم الكتب معتبرة ولا ينافيه تصريح غيرهم بما مر من غير التعليم من نحو الاذان والامامة والاقامة لان ذلك ترجيح منهم لخلاف قول هؤلاء (فان قلت) فليحمل كلام الهداية ونحوها على كلام غيرهم (قلت) لا يصح ذلك فانهم بعد ما صرحوا بانه لا يجوز على التعليم والاذان والامامة ونحوها قالوا الفتوى اليوم على جوازه لتعليم القرآن فاستثنوا التعليم وابقوا ما عداه على الحظر وايضا فانك قد سمعت قول الفضلي بخلاف الامام والمؤذن فالظاهر انه اختيار لقوله كما قلنا ومما يدل عليه قول الامام السرخسي وتبعه قاضي خان واجمعوا على ان الاجارة على تعليم الفقه باطلة (فان قلت) يرد دعوى الاجماع ما حكيته عن المجمع وغيره من جوازها على تعليم الفقه (قلت) السرخسي متقدم في الزمان على صاحب المجمع فالظاهر انه حكى الاجماع عن سلفه وان فرض ان احدا ممن تقدمه قال بجوازه يجاب بانه لم يعتبر قوله (فان قلت) يمكن ان يكون مبنيا على مذهب المتقدمين (قلت) هو خلاف ما فهمه اصحاب الفتاوى كالخانية والبزازية والظهيرية فانهم ذكروه في ضمن كلام المتأخرين (فان قلت) قول البزازية المتقدم ومشايخ بلخ على الجواز مطلق فظاهره انهم قائلون بجواز ما ذكره قبله وهم متقدمون على السرخسي في الزمان (قلت) نعم ظاهره ذلك ولكن الامام السرخسي من كبار أئمتنا وهو اعرف من البزازي وغيره بلا شك ولا شبهة بما قاله البلخيون خصوصا وقد اقره قاضي خان وغيره وتأيد بما قاله الفضلي وما اقتصر عليه في الهداية والكنز والمواهب مما هو العمدة في المذهب * والحاصل من هذا «*» ان الامام السرخسي فهم من كلام البلخيين المفتين خلاف ما عليه المتقدمون انهم لا يجوزونه على تعليم الفقه فحكايته الاجماع على ما فهمه صحيحة ومن اجازه عليه وعلى الامامة

«*» الامام السرخسي هو صاحب المبسوط املاه من حفظه في السجن قال سيدي العارف عبد الغني النابلسي في شرحه على المنظومة المحبية صاحب المبسوط هو الامام شمس الائمة السرخسي احد الفحول الكبار اصحاب الفنون املا المبسوط نحو خمسة عشر مجلدا وهو في السجن باوزجند حبس بسبب كلمة كان فيها «٢»

والاذان فهم خلافه اوهوافتاء منهم بذلك قياسا على ماقاله البلخيون وهذا اقرب
كما سيأتى مايوضحه هـذا ماظهرلى من التوفيق * نعم مشى العلامة الشرنبلالى
«٣» على الثانى حيث قال فى رسالته بلوغ الارب لذوى القرب * وتعليل ماتقدم
من ان الاذان والامامة لايشغل عن المعاش غيرمسلم فان تقيد المؤذن بالاذان والتذكير فى كل
وقت وطلوع المنارة فى الليل والبرد والامطار يصبح به فى غاية الانحطاط وذبول الجسم
و كل وقت ينتظر دخوله بمدة قبله وبعد الصلاة يشتغل بالتسبيح ولايقدر على التعطيل
من القيام عليه واذية العامة له واما تعليم الفقه فليس اقوى منه فى المنع عن امر المعاش
مطالعة والقاء للدرس وتعليم المتفقهة والصبر على كل طالب بحسب مايصل الى فهمه
وتكرير الالقاء والكتابة لما يحتاج اليه وتفريغ البال من طلب العيال القوت ومايحتاجون
اليه لدفع الحر والبرد ومايحتاجه من شراء كتب و كتابة بالاجرة للكاتب فالامر لله
العلى العظيم الواحد القهار حسبنا الله ونعم الوكيل والآن صار الامر اظهر من فلق
الفجر انتهى (قلت) ووجهه ظاهر فان الضرورة تبيح ذلك * ولذا قال فى شرح المجمع
الملكى اقول لما رأوا ظهور التوان * فى الامور الدينية فى ذلك الاوان * وفتورهمم
الامراء والاقبال * فى اعطاء وظائف العلماء من المال * جوزوا استئجارهم نظرا لهم
فى المآل * وحذرا عن اقلال اهل العلم والاخلال * فكيف يكون فى حقبتنا حال * ونظر
الملوك من جلتنا حال * وضاع بالكلية ذلك النوال * ولم يبق لهم من دون الله
من وال * انتهى * وقال الامام الزيلعى عند قول الكنز و الفتوى اليوم على جواز الاستئجار
لتعليم القرآن وهو مذهب المتأخرين من مشايخ بلخ استحسنوا ذلك وقالوا بنى
اصحابنا المتقدمون الجواب على ماشاهدوا من قلة الحفظة ورغبة الناس فيهم وكان
لهم عطيات فى بيت المال وافتقاد من المتعلمين فى مجازاة الاحسان بالاحسان من غير
شرط مروأة يعينونهم على معاشهم ومعادهم و كانوا يفتون بوجوب التعليم خوفا
من ذهاب القرآن وتحريضا على التعليم حتى ينهضوا لاقامة الواجب فتكثر حفاظ

«٢» من الناصحين لتكون له ذخرا الى يوم الدين وقد صرح بالحبس فى آخر العبادات
من المبسـوط بقوله املاه المحبوس عن الجمع والجماعات وفى آخر الطلاق املاه
المحبوس عن الاطلاق المبتلى بوحشة الفراق ، مصليـا على صاحب البراق *
وفى آخر الاعتاق و آخر الاقرار نحو ذلك توفى رحمه الله تعالى فى حدود سنة تسعين
واربعمائة اهـ وذكر فى البحر من باب العدة حكاية عنه لطيفة وسبب حبسه منه
« ٣ » قوله على الثانى هو جواز الاستئجار على التعليم والامامة والاذان والاول
هو ماعليه فى الهداية وغيرها من تخصيصه بالتعليم وهو خلاف ماقاله السرخسى منه

القرآن واما اليوم فذهب ذلك كله واشتغل الحفاظ بمعاشهم وقل مايعلم حسبة ولايتفرغون له ايضا فان حاجتهم تمنعهم من ذلك فلولم يفتح لهم باب التعليم بالاجر لذهب القرآن فافتوا بجوازه لذلك ورأوه حسنا وقالوا الاحكام قد تختلف باختلاف الزمان الا ترى ان النساء كن يخرجن الى الجماعات فى زمان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفى زمان ابى بكر رضى الله تعالى عنه حتى منعهن عمر رضى الله تعالى عنه واستقر الامر عليه وكان ذلك هو الصواب وقال فى النهاية يفتى بجواز الاستئجار على تعليم الفقه ايضا فى زماننا ويجوز للامام والمؤذن والمعلم اخذ الاجر قال كذا فى الذخيرة انتهى كلام الزيلعى * وهو كالصريح فى ان افتاء البلخيين خاص بتعليم القرآن وان من بعدهم زاد الاذان والامامة ونحوهما بجامع الضرورة وحاجة الناس فتأيد ماقدمناه من التوفيق وما بحثه الشرنبلالى فى التعليل والله تعالى اعلم (ثم اعلم) انهم حيث افتوا بجواز الاستئجار على التعليم ووجوب المسمى خصوه بما اذا ضرب له مدة لتصح الاجارة ولو لم تضرب له مدة ولا تسمية اوجبوا اجر المثل كما هو الحكم فى الاجارات الفاسدة كما صرح به فى البزازية وغيرها حيث قال وفتوى علمائنا على ان الاجارة ان صحت يجب المسمى وان لم تصح يجب اجر المثل ويجبر الاب على ادائها ويحبس على الحلوة المرسومة والعيدى والحيلة ان يستأجر المعلم مدة معلومة ثم يامره بتعليم ولده انتهى * وفى الذخيرة البرهانية ومشايخ بلخ جوزوا الاستئجار على تعليم القرآن اذا ضرب لذلك مدة وافتوا بوجوب المسمى وبدون ذكر المدة افتوا بوجوب اجر المثل انتهى فاعلم ذلك (فائدة) قال الحافظ الذهبى الحد الفاصل بين العلماء المتقدمين والمتأخرين رأس القرن الثالث وهو الثلاثمائة انتهى فالمتقدمون من قبله والمتأخرون من بعده ﴿ فصل ﴾ وحيث احطت خبرا بما قدمناه * وصار معلومك جميع ماتلوناه * يظهر لك ان العلة فى جواز الاستئجار على تعليم القرآءة والفقه والاذان والامامة هى الضرورة واحتياج الناس الى ذلك * وان هذا مقصور على هذه الاشياء دون ماعداها مما لاضرورة الى الاستئجار عليه وماقدمناه كالصريح فى ذلك بحيث لايكاد ينكره منازع * ولايقدر على دفعه مدافع * واصرح منه مافى الذخيرة البرهانية حيث ذكر علة الجواز على تعليم القرآن بمثل ماقدمناه عن الزيلعى ثم قال وكذا يفتى بجواز الاستئجار على تعليم الفقه فى زماننا * والاستئجار على الاذان والاقامة لايجوز لانه استئجار على عمل للاجير فيه شركة لان المقصود من الاذان والاقامة اداء الصلاة بجماعة باذان واقامة وهذا النوع كما يحصل للمستأجر يحصل للاجير وكذا الاستئجار على الحج والغزو وسائر

الطاعات لايجوز لانه لوجاز لوجب على القاضى جبر الاجير عليها ولاوجه اليه لان احدا لايجبر على الطاعات وكان الشيخ الامام شمس الائمة الحلوانى والقاضى الامام ركن الاسلام على السغدى رحمهما الله تعالى لايفتيان بجواز الاستئجار على تعليم القرآن وهكذا حكى عن الشيخ الامام الاجل ركن الدين ابى الفضل رحمه الله تعالى وفى روضة الزندوستى كان شيخنا ابو محمد عبد الله الجراحرى يقول فى زماننا يجوز للامام والمؤذن والمعلم اخذ الأجر انتهى ما فى الذخيرة * وبه ظهر لك ما فى كلام بعضهم كالعلامة الشيخ زين بن نجيم والشيخ علاء الدين حيث يطلقان فى بعض كلامهما ان المفتى به جواز الاستئجار على الطاعات عند المتأخرين فانه ليس على اطلاقه كما ظهر لك ظهور الشمس * وزال عنه الخفاء واللبس * والا لجاز الاستئجار على الصلاة والصوم الواجبين وما اظن احدا يقول بجواز ذلك (فان قلت) قد قال فى الاشباه والنظائر يصح استئجار الحاج عن الغير وله اجر مثله ثم اسنده للخانية (قلت) قد الف العلامة الشرنبلالى رسالته المنقول عنها سابقا فى هذه المسئلة ورد على صاحب الاشباه حيث قال واقول نص الخانية اذا استأجر المحبوس رجلا ليحج عنه حجة الاسلام جازت الحجة عن المحبوس اذا مات فى الحبس وللاجير اجر مثله فى ظاهر الرواية انتهى * فهذا نص على انه لاصحة لقوله فى الاشباه يصح الاستئجار للحج ولاصحة لعزوه للخانية فانه لم يقل فى الخانية يصح استئجار الحاج عن الغير وانما قال جازت الحجة الخ وكذا قال فى المنبع ثم قال وفى المحيط وما فضل من النفقة بعد رجوعه يرده على الورثة لانه فضل عن حاجة الميت لان النفقة لاتصير ملكا للحاج لان الاستئجار على الطاعات لايجوز ولكن ينفق المال على حكم ملك الميت فى الحج فاذا فرغ منه يرد باقيه انتهى لان الاجارة على الحج غير صحيحة باتفاق ائمتنا وانما جازت الحجة عن المستأجر لانه لما بطلت الاجارة بقى الامر بالحج وقد نواه الفاعل عن الآمر فصح * وقد استشكل كلام قاضى خان المحقق ابن الهمام وذكر ان النفقة لاتصير ملكا للحاج لانه لو ملكها لكان بالاستئجار وهو لايجوز على الطاعة الى ان قال فما فى قاضى خان مشكل لاجرم ان الذى فى كافى الحاكم الشهيد وله نفقة مثله هو العبارة المحررة وزاد ايضاحها فى المبسوط قال وهذه النفقة ليس مستحقها بطريق العوض بل بطريق الكتابة هذا وانما جاز الحج عنه لانه لما بطلت الاجارة بقى الامر بالحج فيكون له نفقة مثله انتهى كلام الكمال * قلت فهذا نص الكمال على بطلان الاجارة ووافقه قاضى خان باشارته ولكنه اعترضه فى تعبيره باجر المثل والعبارة المحررة نفقة المثل ونقل

(فى)

فى البحر عدم صحة الاجارة عن الاسبيجابى * وفى المنبع اتفق العلماء على الارزاق «١» فى الحج واختلفوا فى الاجارة فنعها ابوحنيفة واحد ومن تابعهما وجوزها مالك والشافعى باجرة معلومة * والاعمال انواع ثلاثة مايجوز فيه الارزاق والاجارة كبناء المساجد ونحوها وماتمتنع فيه الاجارة دون الارزاق كالقضاء والفتيا ومااختلف فى جواز الاجارة فيه دون الارزاق كالامامة والاذان والاقامة والحج انتهى * فتحررلنا ان الاستنابة فى الحج غير الاستئجار عليه والفرق بينهما قد علم بانه لايملك النفقة بالاستنابة ويملكها بالاجارة * وعلمنا انه لايلزم من عدم صحة الاجارة عدم وقوع الحج عن المستأجر ووقوعه عن الآمر هوظاهر المذهب وهوالصحيح وعن محمد انه يقع عن المامور وللآمر ثواب النفقة ولكن يسقط اصل الحج عن الآمر قال شيخ الاسلام واليه مال عامة المتأخرين وبعض الفروع ظاهرة فى هذا القول . هذا حاصل ماذكره الشرنبلالى رحمه الله تعالى وصحح قاضى خان فى فتاواه ظاهر المذهب ورجح فى شرحه على الجامع الصغير الثانى حيث قال وهو اقرب الى الفقه وكأن الشرنبلالى لم يرعبارة الجامع فاعترض على ابن الهمام فى نقله ترجيح الثانى عن قاضى خان بانه لم يرجحه بل رجح الاول تأمل . قلت فثبت بماقلناه عدم جواز الاستئجار على الحج كغيره من الطاعات سوى مامر * وممن صرح بذلك صاحب الهداية والكنز والمجمع والمختار والوقاية وغيرهم نصوا على ذلك فى كتاب الاجارة ثم استثنوا تعليم القرآن من الطاعات وبعضهم استثنى ايضا تعليم الفقه والامامة والاذان والاقامة كما علمت ذلك مما نقلناه عن المتون وغيرها وهذا من اقوى الادلة على ماقلنا من ان ماافتوا به ليس عامافى كل طاعة بل هو خاص بما نصوا عليه مما وجد فيه علة الضرورة والاحتياج فان الاستثناء من ادوات العموم كما تقرر فى الاصول * وحيث نصوا على ان مذهب ائمتنا الثلاثة المنع مطلقا مع وضوح الادلة عليه واستثنى بعض المشايخ اشياء وعللوا ذلك بالضرورة المسوغة لمخالفة اصل المذهب كيف يسوغ للمقلد طرد ذلك والخروج عن المذهب بالكلية من غير حاجة ضرورية * على انه لوادعى احد الحاق مافيه ضرورة غير مانصوا عليه به قلنا ان نمنعه وان وجدت فيه العلة الاان يكون من اهل القياس فقد نص ابن نجيم فى بعض رسائله على ان القياس بعد الاربعمائة منقطع فليس لاحد بعدها ان يقيس مسئلة على مسئلة فما بالك بالخروج عن المذهب فعلى المقلد اتباع المنقول ولهذا لم نراحدا قال بجواز الاستئجار على الحج بناء على ماافتى به المتأخرون

«١» الارزاق جمع رزق وهومايرزقه القاضى ونحوه من بيت المال منه

والالما اعترض المحقق ابن الهمام على عبارة قاضى خان ولما احتاج العلامة الشرنبلالى الى ماتمحل به من الجواب عن قاضى خان * بما اعرضنا عنه لعدم رواجه عند ذوى الاذهان (فان قلت) قدمر فى عبارة الامام العينى عدالحج والغزو من جملة مايجوز الاستئجار عليه (قلت) اما الحج فقد علمت الكلام فيه واما الغزو فيجوز عند الضرورة قال فى سير الكنز وكره الجعل ان وجد فيء والالا . قال شارحه الامام الزيلعى المراد به اى بالجعل ان يضرب الامام الجعل على الناس للذين يخرجون الى الجهاد لانه يشبه الاجر على الطاعة فحقيقته حرام فيكره ماشبهه ولان مال بيت المال معد لنوائب المسلمين وان لم يوجد فى بيت المال شئ فلايكره لان الحاجة الى الجهاد ماسة الى تحمل الضرر الادنى لدفع الاعلى انتهى * على ان مايأخذه الغازى من بيت المال من الارزاق لامن الاجرة ومايأخذه من الغنيمة ملك له بعد احرازه وقسمته فليس من الاجر فى شئ . نعم الجعل شبيه بالاجرة وقد علمت حكمه وليس اجرة حقيقة فنظم العينى الحج والغزو فى هذا السلك غير محرر فتدبره وقد اسمعناك فى هذا الفصل قول الذخيرة البرهانية وكذا الاستئجار على الحج والغزو وسائر الطاعات (فان قلت) لانسلم ان الحج ممالاضرورة الى الاستئجار عليه ممن وجب عليه وعجز عن فعله ولايكاد يوجد متبرع عنه بذلك (قلت) اما على ظاهر المذهب من وقوع الافعال عن الآمر فليس من قبيل الاستئجار بل هو استنابة وانفاق على النائب كامر واذا صح على هذا الوجه فاى ضرورة الى الاستئجار * واما على ماروى عن محمد رحمه الله تعالى فالامر اظهر لان الحج يقع عن المأمور وللآمر ثواب الانفاق «١» وبه يسقط الحج عنه (فقد) ظهر صحة ماقلناه بالنقول المعتبرة * والعبارات المحررة . عن كتب المذهب . التى اليها المذهب * وجميع مانقلناه ان شاء الله تعالى لايحتمل نقضا . بل يشد بعضه بعضا . وستسمع اصرح من ذلك . مماتنجلى به الاوهام الحوالك . ويرد المنكر قسرا اليه . ويعض بالنواجذ عليه . فاياك بعد هذا اذا رأيت مالم يحرر من العبارات . اوماخفى من الاشارات . مماقد يخالف بظاهره ماذكرنا من النقول . عن الائمة الفحول . الذين اليهم مفزع الفقيه * وبكلامهم مقنع النبيه . ان تطيش بك الاوهام . فان القول ماقالت حذام * والله تعالى اعلم بالصواب * واليه المرجع والمآب . ﴿ المقصد ﴾ لهذا الكلام . تحقيق المرام * اعلم ان العبادات انواع مالية محضة كالزكاة والعشر والكفارة

«١» لان الانفاق اقيم مقام الحج عند العجز كما اقيم الفداء مقام الصوم فى حق الشيخ الفانى كذا فى بعض المناسك منه

وبدنية محضة كالصلاة والصيام والاعتكاف وقراءة القرآن والاذكار ومركبة منهما كالحج فانه مالى من حيث اشتراط الاستطاعة ووجوب الجزاء بارتكاب محظوراته وبدنى من حيث الوقوف والطواف والسعى كذا فى شرح الكنز لفخر الدين الزيلعى * وقال الامام حافظ الدين النسفى فى الكنز النيابة تجرى فى العبادات المالية عند العجز والقدرة ولم تجر فى البدنية بحال وفى المركب منها تجرى عند العجز فقط والشرط العجز الدائم الى وقت الموت * قال الامام الزيلعى لان المقصود فى المالية سد خلة المحتاج وذلك يحصل بفعل النائب كما يحصل بفعله ويحصل به تحمل المشقة باخراج المال كما يحصل بفعل نفسه فيتحقق معنى الابتلا فيستوى فيه الحالتان * ولا تجرى فى البدنية بحال من الاحوال لان المقصود منها اتعاب النفس الامارة بالسوء طلبا لمرضاته تعالى لانها انتصبت لمعاداته تعالى ففى الوحى (عادنفسك فانها انتصبت لمعاداتى) وذلك لا يحصل بفعل النائب اصلا فلا تجرى فيها النيابة لعدم الفائدة * وفى المركب من المالى والبدنى تجرى النيابة عند العجز لحصول المشقة بدفع المال ولا تجرى عند القدرة لعدم اتعاب النفس عملا بالشبهين بالقدر الممكن انتهى (اقول) وحيث علمت مما قدمناه ان النيابة تجرى فى الحج دون الاستئجار علمت ان النيابة اسهل من الاستئجار وحيث لم تجر النيابة فى العبادات البدنية المحضة علمت انه لا يجرى فيها الاستئجار من باب اولى وان الاستئجار عليها محظور الا عند الضرورة فقد اشتهر ان الضرورات تبيح المحظورات واذا جاز الاستئجار للضرورة فيما وجدت فيه الضرورة من الصور المتقدمة فلا يلزم منه جواز النيابة فيما لا ضرورة فيه ولهذا اطبق الائمة على انه لا يصلى احد عن احد ولا يصوم احد عن احد اذا كان حيا وكذا اذا كان ميتا عندنا فلا يجوز الاستئجار على ذلك ايضا من طريق اولى * نعم يجوز ان يجعل ثواب عمله لغيره تبرعا بلا استنابة فى غير الحج والاستئجار قال فى الهداية الاصل فى هذا اى فى جواز الحج عن الغير ان الانسان له ان يجعل ثواب عمله لغيره صلاة اوصوما اوصدقة اوغيرها * قال الشارح كتلاوة القرآن والاذكار عند اهل السنة والجماعة يعنى به اصحابنا على الاطلاق لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والآخر عن امته ممن اقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ جعل تضحية احدى الشاتين لامته اى ثوابها انتهى * وقال شارحها الكمال بن الهمام ان الامام مالكا والشافعى رحمهما الله تعالى لا يقولان بوصول العبادات البدنية المحضة كالصلاة والتلاوة ويقولان بوصول غيرها كالصدقة والحج وخالف فى كل العبادات

المعتزلة لقوله تعالى (وان ليس للانسان الاماسعى) وسعى غيره ليس سعيه وماقصه الله تعالى من غير انكار يكون شريعة لنا والجواب لابطال قولهم ولنفي التخصيص بغير البدنية ممايبلغ مبلغ التواتر من الكتاب والسنة وقد اطال في ذلك من التحقيق كما هو دأبه رحمه الله تعالى * ومانقله عن الشافعي هو المشهور عنه كماذكره الامام النووي * وذكر العلامة ابن حجر الهيتمي في بعض فتاويه ان المختار الوقف في هذه المسئلة عند الشافعية ويدفعه ماذكره العلامة ابن الهمام من الآيات والاحاديث فراجعه ان شئت نعم قال شيخ الاسلام القاضي زكريا ان مشهور المذهب محمول على مااذا قرأ لابحضرة الميت ولم ينو ثواب قراءته له اونواه ولم يدع (وقال) في البحر واماقوله عليه الصلاة والسلام لايصوم احد عن احد ولايصلي احد عن احد فهو في حق الخروج عن العهدة لافي حق الثواب فان من صام اوصلى اوتصدق وجعل ثوابه لغيره من الاموات والاحياء جاز ويصل ثوابها اليهم عند اهل السنة والجماعة كذا في البدائع وبهذا علم انه لافرق بين ان يكون المجعول له ميتا اوحيا والظاهر انه لافرق بين ان ينوي به عند الفعل للغير اويفعله لنفسه ثم بعد ذلك يجعل ثوابه لغيره لاطلاق كلامهم * ولم ار حكم من اخذ شيأ من الدنيا ليجعل شيأ من عبادته للمعطي وينبغي ان لايصح ذلك وظاهر اطلاقهم يقتضي انه لافرق بين الفرض والنفل فاذا صلى فريضة وجعل ثوابها لغيره فانه يصح لكن لايعود الفرض في ذمته لان عدم الثواب لايستلزم عدم السقوط عن ذمته ولم اره منقولا انتهى كلام البحر (قلت) نازعه العلامة المقدسي في شرح نظم الكنز فقال «١» واما جعل ثواب فرضه لغيره فيحتاج الى نقل انتهى (ورأيت) في شرح تحفة الملوك تقييده بالنافلة حيث قال يصح ان يجعل الانسان ثواب عبادته النافلة لغيره الخ * لكن يؤيد الاطلاق مافي حاشية الشرنبلالي على الدرر عند قول المتن ومن اهل بحج عن ابويه فعين صح حيث قال وتعليل المسئلة بانه متبرع بجعل ثواب عمله لاحدهما يفيد وقوع الحج عن الفاعل فيسقط به الفرض عنه وان جعل ثوابه لغيره * قاله في الفتح ومبناه على ان نيته لهما تلغو بسبب انه مأمور من قبلهما اواحدهما فهو معتبر فتقع الافعال عنه البتة وانما يجعل لهما الثواب انتهى ويفيد ذلك الاحاديث التي رواها الكمال انتهى وسيأتي مايرد عليه آخر الرسالة (فان قلت) قول صاحب البحر ولم ار حكم من اخذ شيأ من الدنيا ليجعل ثواب عبادته للمعطي وينبغي ان لايصح ذلك ان اراد به العبادة

«١» ومن جعل ثواب عمله لغيره جاز في التطوعات والمفروضات وقيل لايجوز في المفروضات كذا في مجموعة هبتي افندي عن جامع الفتاوى منه

الماضية فظاهر لانه مجرد بيع الثواب والمبيع لابد ان يكون مالا متقوما او منفعة مقصودة من العين تحصل بعد العقد كسكنى الدار مثلا وان اراد به العبادة المستقبلة فيفيد انه لا يصح الاستئجار على نحو القراءة المجردة وذلك مخالف لما ذكره فى كتاب الوقف حيث ذكر انهم صرحوا فى الوصايا بانه لو اوصى بشئ لمن يقرأ عند قبره فالوصية باطلة واستظهر بحثا من عنده انه مبنى على قول ابى حنيفة بكراهة القرآءة عند القبر والفتوى على قول محمد وذكر ان تعليل صاحب الاختيار ابطلان الوصية بان اخذ شئ للقراءة لا يجوز لانه كالاجرة مبنى على غير المفتى به من جواز اخذ الاجرة على القراءة فاى العبارتين اصح (قلت) بعد علمك بما قدمناه من ان القول باخذ الاجرة على الطاعة الذى هو المفتى به عند المتأخرين مقصور على ما فيه ضرورة علمت ان العبارة الاولى هى الصحيحة * المعتمدة الرجيحة * وان تعليل الاختيار * هو المختار * وهو الموافق للمعقول * ولما قدمناه من صريح النقول * فانه لا ضرورة الى اخذ الاجرة على القراءة بخلاف تعليم القرآن * فان الضرورة داعية اليه خوفا من ضياع القرآن * وقد علمت ان جل المتون واجلها صرحوا بعدم الجواز على الاذان والامامة مع انهما من اعظم شعائر الاسلام * ولم ينظروا الى ما فى ضياعهما من الضرر العام * فما بالك بالاشتراء بآيات الله ثمنا قليلا * فاى ضرر اليه ليكون على جوازه دليلا * مع ما سمعته من النقول عن الامامين الجليلين مالك والشافعى من عدم وصول الثواب بدون اجرة فى العبادات البدنية كالقراءة ونحوها فكيف بالاجرة * وفى تقييد اهل المذهب بالتعليم كما سمعته من عباراتهم السابقة مع قطع النظر عن التعليل دلالة واضحة عليه وقد صرحوا بان مفاهيم الكتب حجة * ثم رأيت العلامة الشيخ خير الدين الرملى فى حاشيته على البحر رد على صاحب البحر حيث اعترض العبارة الثانية بعين ما ذكرته كما ستسمعه فلله الحمد على آلائه * وتواتر نعمائه * على ان القراءة فى نفسها عبادة وكل عبادة لابد فيها من الاخلاص لله تعالى بلا رياء حتى تكون عبادة يرجى بها الثواب وقد عرفوا الرياء بان يراد بالعبادة غير وجهه تعالى فالقارئ بالاجرة ثوابه ما اراد القراءة لاجله وهو المال قال صلى الله تعالى عليه وسلم (انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه) رواه البخارى وغيره واذا كان لا ثواب له لم تحصل المنفعة المقصودة للمستأجر لانه استأجره لاجل الثواب فلا تصح الاجارة (فان قلت) اذا لم تجز الاجارة على القراءة المجردة فليكن المدفوع صلة للقارئ اذا كان معينا لا اجرة

كما صرح به فى وصايا الفتاوى الظهيرية حيث قال ولو اوصى بأن يدفع الى انسان كذا من ماله ليقرأ على قبره القرآن فهو باطل لكن هذا اذا لم يعين القارئ اما اذا عينه ينبغى ان يجوز على وجه الصلة دون الاجرة انتهى ﴿ قلت ﴾ قوله ينبغى ان يجوز يفيد انه بحث لا انه من منقول المذهب ولا يخفى عليك عدم ارادة الصلة فى عرفنا والالجاز للقارئ ترك القراءة مع ان من يوصى له فى زماننا لا يوصى الا فى مقابلة قراءته وذكره وتسبيحه ولو علم بأن القارئ الموصى له لا يفعل ذلك لما اوصى ومن جهل باهل زمانه فهو جاهل ، وقد مر فى المقدمة فى حديث القوس الوعيد الشديد على قبول الهدية مع انه لم يذكر شرط ولا معناه هناك فما بالك هنا مع انهم قد يشارطون على ذلك ومع هذا لم يسلم هذا البحث لقائله كما نقله العلامة الرملى فى حاشية البحر فى ضمن اعتراضه السابق . ونصه اقول المفتى به جواز الاخذ استحسانا على تعليم القرآن لا على القراءة المجردة كما صرح به فى التاترخانية حيث قال لا معنى لهذه الوصية ولصلة القارئ بقراءته لان هذا بمنزلة الاجرة والاجارة فى ذلك باطلة وهى بدعة ولم يفعلها احد من الخلفاء وقد ذكرنا مسئلة قراءة « ١ » القرآن على استحسان انتهى يعنى للضرورة ولا ضرورة فى الاستئجار على القراءة وفى الزيلعى وكثير من الكتب لو لم يفتح لهم باب التعليم بالاجر لذهب القرآن فافتوا بجوازه ورأوه حسنا فتنبه انتهى كلام الرملى رحمه الله تعالى (فهذا) نص صريح بما قلناه ، مؤيد لما ادعيناه * وقد ذكر نظير ذلك شيخ مشايخنا العلامة الشيخ مصطفى الرحمتى فى حاشيته على شرح التنوير للعلائى رادا بذلك عليه حيث تابع صاحب البحر فقال انما اجازه المتأخرون انما اجازوه للضرورة ولا ضرورة فى الاستئجار على التلاوة فلا يجوز (ثم) رأيت نحوه فى وصايا الولوالجية ونصها ولو زار قبر صديق اوقريب له وقرأ عنده شيأ من القرآن فهو حسن اما الوصية بذلك فلا معنى لها ولا معنى ايضا لصلة القارئ لان ذلك يشبه استئجاره على قراءة القرآن وذلك باطل ولم يفعل ذلك احد من الخلفاء اه ﴿ ثم ﴾ رأيت نحوه ايضا معزوا الى المحيط البرهانى ﴿ ورأيت ﴾ ايضا النقل ببطلان هذه الوصية وانها بدعة عن الخلاصة والمحيط السرخسى والبزازية ﴿ وفى ﴾ وصايا خزانة الفتاوى اوصى لقارئ يقرأ القرآن عند قبره بشئ لانسان معلوم او مجهول الوصية باطلة ولو زار قبر صديقه فقرأ عنده لا بأس به انتهى * فقوله معلوم او مجهول فيه رد

«١» لعله تعليم القرآن كما يدل عليه ما قبله وما بعده فلتراجع نسخة اخرى منه

(ايضا)

ايضاعلى مافى الظهيرية (وفى) مختصر منتقى الفتاوى والوصية بالاسراف فى الكفن باطلة وكذا بدفع شئ لقراءة القرآن الخ * وعزا فى القنية البطلان الى موضعين ثم قال وقيل ان عين احدا يجوز والافلا فأفاد ضعفه كما لا يخفى وفى وصايا الفتاوى الخيرية للعلامة الشيخ خير الدين الرملى (سئل) فى رجل اشترى بناء فرن مقررا على ارض وقف وعلم تماعلى الارض لجهة الوقف بطريق الحكر ثم اوصى فى مرض موته اذا مات ان يجمع كل يوم فلان وفلان يقرآن سورة يس وتبارك والاخلاص والمعوذتين ويصليان على النبى صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه ويهديان ثواب ذلك الى روحه وعين لهما كل يوم قطعة مصرية تؤخذ من اجرة الفرن واذامات احدهما يقرر ولده ان كان له اهلية فهل بهذه الوصية يصير الفرن وقفا على القارئين ابدا وهل هذه الوصية صحيحة املا (اجاب) هذه الوصية باطلة ولا يصير الفرن وقفا ولورثة الموصى التصرف فى بناء الفرن يجرى على فرائض الله تعالى قال فى وصايا البزازية اوصى لقارئ يقرأ القرآن عند قبره بشئ فالوصية باطلة وفى التاترخانية فى الفصل ٢٩ من الوصايا اذا اوصى بأن يدفع الى انسان كذا من ماله ليقرأ القرآن على قبره فالوصية باطلة لا تجوز وسواء كان القارئ معينا اولا لانه بمنزلة الاجرة ولا يجوز اخذ الاجرة على طاعة الله تعالى وان كانوا استحسنوا جوازها على تعليم القرآن فذلك للضرورة ولا ضرورة الى القول بجوازها على القراءة على قبور الموتى فافهم والله تعالى اعلم انتهى مافى الخيرية ملخصا (فانظر) الى هذه النقول كيف صرحت ببطلان هذه الوصية هنا بناء على بطلان الاستئجار على القراءة اذلاضرورة فيها بخلاف التعليم لابناء على ان القراءة على القبور مكروهة * ويؤيده عبارات المتون السابقة المصرحة ببطلان الاستئجار على كل الطاعات الامافيه ضرورة على قول المتأخرين كالتعليم والاذان والامامة وانت خبير بان هذه النقول تضعف تعليل صاحب البحر للفرع المار * وتقوى تعليل صاحب الاختيار * اذلافرق على القول بكراهة القراءة على القبر بين كون الموصى له معينا اولا كما لايخفى على ذوى الابصار * (ومن) اقوى الدلالة على رده ايضا عبارة الولوالجية وخزانة الفتاوى فان فيهما التصريح ببطلان هذه الوصية مع التصريح بجواز القراءة عند القبر فكيف يصح جعل بطلان الوصية مبنيا على القول بعدم جواز القراءة على القبر كما زعمه فى البحر وانما هو مبنى على بطلان الاستئجار على القراءة الذى لم يستثنه احد من المتأخرين فثبت ان العلة فى بطلان الوصية المذكورة ماقاله فى الاختيار *

وبه ظهر ايضا ضعف ما في الجوهرة من قوله وقال بعضهم يجوز اى الاستئجار على القراءة وهو المختار * وفيه نظر من وجه آخر حيث عبر بالاستئجار فان الذى فيه النزاع جعله صلة مع الاتفاق على منع الاستئجار فهو مخالف لما نقلناه عن هذه الكتب المؤيدة بما قدمناه عن المتون والشروح التى دونها ارباب الترجيح * والاختيار والتصحيح (فان قلت) يمكن حمل مانقلته عن هذه الكتب على قول المتقدمين المانعين الاستئجار على التعليم وعلى القراءة المجردة بالاولى (قلت) يرد هذا قول التاترخانية وقد ذكرنا مسئلة قراءة القرآن * على استحسان * فهو صريح بأنه على قول المتأخرين كما لا يخفى على من له ادنى عرفان * على ان تفريعهم على مذهب المتقدمين بعد فتواهم بخلافه بعيد غاية البعد وربما لا يخطر في الاذهان * وسيأتى لهذا اول الخاتمة مزيد بيان (وفى) كتاب الشركة من المنظومة الوهبانية

وفى شركة القراء ليست صحيحة * وفى عمل الدلال ما يتصور
وجازت على التعليم فرعا على الذى * تخيره الاشياخ وهو المحرر

(وقال) الناظم فى شرحه اقول وهذان الفرعان مما غفل عنهما اكثر الناس ومازال جهال القراء والدلالين يتعاطون ذلك ويفعلونه ولا ينكر عليهم احد من العلماء بل لو انكر عليهم احد ربما انكر عليه مع ما يفعله جهال هؤلاء القراء من التمطيط والتغيير الذى لا يجوز سماعه ولا تحل المواطأة عليه الى آخر ما قال وقد نقل قبله الفرعين عن القنية ونصها ولا تجوز شركة الدلالين فى عملهم * ثم رمز وقال ولا شركة القراء فى القراءة بالزمزمة فى المجالس والتعازى لانها غير مستحقة عليهم انتهى وفى القاموس الزمرة بالضم الفوج والجماعة فى تفرقة جمعه زمر انتهى وماذكره من التعليل يفيد ان عدم الجواز ليس من جهة الشركة والا لما جازت على التعليم ايضا بل من جهة عدم صحة الاجارة فلم تكن القراءة مستحقة عليهم فلم تجز الشركة ولاسيما مع ما يفعلونه من المنكرات مما مر * ففيه الفرق بين القراءة والتعليم ايضا زيادة على ماقدمناه وعلى ما ستراه (فان قلت) اهل هذا العصر قد اطبقوا على الايصاء بذلك والايصاء بالتهاليل والختمات وظهر فى هذه السنة الايصاء بدراهم تدفع لقراءة الصمدية وهى عبارة عن قراءة سورة الاخلاص مائة الف مرة فمقتضى مانقلته عن هذه المعتبرات بطلان ذلك كله وعدم النفع به فى مذهبك بل وفى مذهب غيرك فانك ذكرت ان مذهب الامام احمد كمذهب ابى حنيفة واصحابه وان مذهب الامام مالك والمشهور من مذهب الشافعى عدم وصول العبادات البدنية المحضة كالصلاة والتلاوة والاذكار بل يقولان بوصول غيرها كالصدقة والحج

وذكرت ايضا ان الناس اليوم لايدفعون المال الا في مقابلة ذلك العمل وعلى ظن وصول ثوابه اليهم لا على انه تبرع وصلة لذلك العامل سواء عمل او لم يعمل وقد صرح أئمتنا وغيرهم بان القارئ للدنيا لاثواب له والآخذ والمعطى آثمان * وقال الخطيب الشربيني وقد اختار الغزالي فيما اذا شرك في العبادة غيرها من امر دنيوى اعتبار الباعث على العمل فان كان القصد الدنيوى هو الاغلب لم يكن فيه اجر وان كان القصد الديني اغلب فله بقدره وان تساويا تساقطا واختار ابن عبد السلام انه لااجر فيه مطلقا انتهى وكلام الغزالي هو الظاهر انتهى ﴿ وهذا ﴾ اذا شرك فكيف اذا اخلص الامر الدنيوى كمن اتخذ القرآن والذكر دكانه يتعيش منها ولولا الدراهم التي تدفع له بمقابلة ذلك لم يتعب نفسه في ذلك ولم يسهر له جفنا ولترك ذلك بالكلية واتخذ له حرفة غيره يتعيش منها فاذن لااجر له سوى ما نواه * كما نطق به الحديث الصحيح كما قدمناه * واذا كان لاثواب له في قراءته وذكره فأى شئ يهديه الى روح الذين لم يدفعوا له هذا المال الا في مقابلة ثواب هذه القراءة والذكر ولو علموا انه لاثواب له ولا لهم لم يدفعوا له فلسا واحدا واذا لم تحصل لهم تلك المنفعة او بطلت الاجارة والوصية فبأى وجه تحصل القربة ويأخذ المدفوع اليه ذلك في مذهب من المذاهب ﴿ مع ﴾ ان اهل عصرنا يعدون ذلك من اعظم القرب * ويقدمونه على ماقد وجب * فكثير منهم لم يخرج عن زكاة ماله من دينار ولا درهم * ولم يحج مع القدرة الى بيت الله المحرم * مع ما في ذمته من كفارات * واضاح ومنذورات * وما عليه من مظالم العباد والتبعات * وتراه يهتم بهذه الوصايا المذكورة * ولا يلقى بالا الى هذه المهمات المزبورة * ولا يوصى بدرهم لمحاويج قرابته * ولا لفقراء جيرانه واهل محلته * مع ان الصدقة على غيرهم مع وجودهم غير محمودة * بل صرحت صحاح الاحاديث بانها مردودة * ولا يوصى بعتق رقبة تعتق بها رقبته من النار * او ببناء مسجد اوسبيل اوعمارة طريق اورفع منار * اوبأسعاف فقير * اوفك اسير * اوتجهيز غاز اوشراء مصحف اوتخليص غارم * اونحو ذلك مما اجمعوا على طلبه ووصول ثوابه الدائم * ﴿ قلت ﴾ لايستهجن ذلك على هذا الزمن * الذى هو زمن الفتن والمحن * وظهور الفسوق والخيانة * وقلة الامانة والديانة * فقد صار فيه المعروف منكرا والمنكر معروفا * وقل ان ترى احدا الا وقلبه عن قبول الحق مصروفا * نسأل الله تعالى فيه الثبات على الدين * والعصمة عن الزيغ حتى يأتينا اليقين * فان ماذكرته قليل في جانب قبائحه * وفظيع فضائحه * ولعل سبب هذه القضية *

وعموم هذه البلية * كون معظم مالناأوكله*مجموعا من غير طريق حله*(وفى)هذه
الوصايا زيادة على ماذكرته من الشناعات * اعتقاد المنكر من اعظم القربات *
وكثيرا مايكون الحامل عليها بعض الورثة والاقارب * مع مايترتب عليهما
من المثالب * من اخذ اموال اليتامى القاصرين*وفقراء الورثة المحتاجين *فان هذه
الوصية حيث كانت باطلة . ونحورها من زينة الصحة عاطلة * يكون مرجعها
الى التركة * وحقوق الورثة فيها مشتركة * ومع مايترتب عليها كثيرا من الجلوس
فى بيوت الايتام * واستعمال اوعيتهم وفرشهم والاكل والشراب الحرام * مع
قطع النظر عما يكون كثيرا فى حالة الذكر * المطلوب فيه جمع الفكر * مما يسمونه
بالسماع والكوشت والحربية* ونحو ذلك مما يراعون فيه الاعمال الموسيقية* المشتمل
على التلحين والتمطيط والرقص والاضطراب * والاجتماع بحسان المرد والغناء
المحرم المهيج لشهوات الشباب* فان ذلك قد نص ائمتنا الثقات* على انه من المحرمات*
* وكتبنا «١» مشحونة بذلك * فليراجعها مريد التيقن بما هنالك * فقد اقاموا
الطامة الكبرى على فاعليها * وصرحوا بكفر مستحليها * (ولا كلام) لنا مع
الصدق من ساداتنا الصوفية* المبرئين عن كل خصلة ردية *(فقد) سئل امام
الطائفتين سيدنا الجنيد « ٢ » ان اقواما يتواجدون ويتمايلون * فقال دعوهم مع الله

«١» وممن ذكر بعض ذلك الامام جارالله الزمخشرى فى الكشاف فى تفسير قوله
تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى منه

«٢» وبمثل ماذكره الامام الجنيد اجاب العلامة النحرير ابن كمال باشا لما استفتى
عن ذلك حيث قال « شعر »

مافى التواجد ان حققت من حرج * ولا التمايل ان اخلصت من باس
فقمت تسعى على رجل وحق لمن * دعاه مولاه ان يسعى على الراس
الرخصة فيما ذكر من الاوضاع * عند الذكر والسماع * للعارفين الصارفين
اوقاتهم الى احسن الاعمال * السالكين المسالكين لضبط انفسهم عن قبائح
الاحوال * فهم لايستمعون الامن الاله * ولا يشتاقون الاله * ان ذكروه
ناحوا * وان شكروه باحوا * وان وجدوه صاحوا * وان شهدوه استراحوا *
وان سرحوا فى حضرات قربه ساحوا * اذا غلب عليهم الوجد بغلباته * وشربوا
من موارد اراداته * فمنهم من طرقته طوارق الهيبة فخروذاب * ومنهم من برقت له
بوارق اللطف فتحرك وطاب * ومنهم من طلع عليهم الحب * من مطالع القرب *
فسكروغاب * هذا ماعن لى فى الجواب * والله اعلم بالصواب*شعر* «٣»

تعالى يفرحون * فانهم قوم قطعت الطريق اكبادهم * ومزق النصب فؤادهم * وضاقوا ذرعا فلاحرج عليهم * اذاتنفسوا مداواة لحالهم * ولوذقت مذاقهم عذرتهم فى صياحهم * وشق ثيابهم * اه وايضا فان سماعهم ينتج المعارف الالهية * والحقائق الربانية * ولايكون الا بوصف الذات العلية * والمواعظ الحكمية والمدائح النبوية * بخلاف سماع غيرهم فانه يظهر منهم الشهوات الخفية * والاضاليل الغير المرضية * فاهو الامن الاغراض النفسانية * والنزغات الشيطانية ولا كلام لنا ايضا مع من اقتدى بهم * وذاق من مشربهم * ووجد من نفسه الشوق والهيام * فى ذات الملك العلام * بل كلامنا مع هؤلاء العوام * الفسقة اللئام * الذين اتخذوا مجالس الذكر شبكة لصيدالدنيا الدنية * وقضاء لشهواتهم الشنيعة الردية * من كلامهم واجتماعهم مع المردان * والتلذذ بالغناء وتنزيله على اوصافهم الحسان * وغير ذلك مماهو مشاهد * ولسنا نقصد منهم تعيين احد * فالله مطلع على احوالهم * ويجازيهم على افعالهم * وربما حضروا فى بعض الاوقات * ماالجمع على تحريمه من الآلات * وكثيرا مايداس بعض فسقة القرا * فيسقط من بعض الاجزاء شيأ سرا * وربما سرقوا الخبز والطعام * زيادة على مايتناولونه من الطعام الحرام * ثم يهبون ماتحصل منهم فى تلك الاوقات * الى روح من كان سببا فى اجتماعهم على تلك المنكرات * والجزاء من جنس العمل * فانظر مااقبح هذا الخلل * ولاحول ولاقوة الابالله العلى العظيم * وطالما قامت حرمة هذه الوصايا فى فكرى * وجالت فى صدرى وسرى * ولم اقدر على اظهارها * واطفاء نارها * لفقد المساعد * وقصر الساعد * ولأن حب الشئ يعمى ويصم * وربما حمل على الطعن والشتم والذم * فكنت اقدم رجلا واؤخر اخرى * واسأل الله تعالى التوفيق للوجه الاحرى * حتى رزقنى الله تعالى فرصة من الزمان * لتحرير هذه الرسالة بالدليل القاطع والبرهان * وقربا من تحريرها * وتميقها وتحبيرها * طالعت مع بعض الاخوان كتاب الطريقة المحمدية * والسيرة الاحمدية * للامام الفقيه العابد الورع النبيه * الشيخ محمد البركوى نفعنا الله تعالى به فرأيته ذكر فى آخر كتابه ما كشف عنى الغمة * وحرك منى الهمة * حيث قال بانصه الفصل الثالث

«٣» ومن يك وجده وجدا صحيحا * فلم يحتج الى قول المغنى

له من ذاته طرب قديم * وسكر دائم من غير دن

اه جوابه بعبارته السنية * وقد اخذ اكثر ما ذكره من نثرونظم من الفتوحات المكية * كذا فى نورالعين * فى اصلاح جامع الفصولين * منه

في بعض امور مبتدعة باطلة اكب الناس عليها على ظن انها قرب مقصودة
وهذه كثيرة فلنذكر اعظمها منها وقف الاوقاف سيما النقود لتلاوة القرآن
اولأن يصلي نوافل اولأن يسبح اولأن يهلل اويصلي على النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ويعطى ثوابها لروح الواقف اولروح من اراده * ومنها الوصية
من الميت باتخاذ الطعام والضيافة يوم موته اوبعده وباعطاء دراهم معدودة لمن يتلو
القرآن لروحه اويهلل اويسبح له اوبأن يبيت عند قبره رجال اربعين ليلة
اواكثر اواقل وبأن يبني على قبره بناء وكل هذه بدع منكرات والوقف والوصية
باطلان والمأخوذ منهما حرام للآخذ وهو عاص بالتلاوة للقرآن والذكر لاجل حطام
الدنيا * وقد بينا ذلك في رسائلنا * السيف الصارم * وانقاذ الهالكين * وايقاظ
النائمين * وجلاء القلوب * فعليك بها وطالعها حتى تعلم حقيقة مقالنا انتهى
بحروفه * وقد كرر هذه المسئلة في مواضع من هذا الكتاب منها ماذكره في البحث
الثالث من مباحث الرياء حيث قال ولكن يعطى له دراهم مسماة عينها واقف
اوغيره ليقرأ جزأ من كلام الله تعالى كل يوم اويصلي كذا ركعة اويسبح اويهلل
اويكبر اويصلي على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويعطى ثوابه للمعطى اولاحد
ابويه فيفعل ذلك المسكين تلك العبادات طمعا للمال ليجعله عدة له وقوة للعبادة
ويظن انه حلال وان ثوابه يصل الى الآمر وانه في طاعة انتهى * فقد صرح
جزاه الله تعالى خيرا فيما افاده * بعين مافهمته وزياده * فلله تعالى الحمد * حمد
لايحصيه العد * وفي هذا القرب ايضا اطلعت على رسالة من رسائله الاربع التي
ذكرها وهي المسماة ايقاظ النائمين * فقال في اولها ان الاقدام والشروع لعبادة
بدنية محضة ليست بوسيلة مثل الصلاة والصوم وقراءة القرآن والتهليل والتسبيح
والتكبير والتصلية بنية اخذ المال واعطاء ثوابها لمن يريد المعطى الذى انما يعطى
لاجل وصول ثواب تلك العبادة اليه لايجوز في مذهب من المذاهب الاسلامية
* ولا في دين من الاديان السماوية * ولا يحصل منها ثواب اصلا سواء كان اخذ المال
ووصول الثواب تمام مقصوديهما اواعظمه الى ان قال وادلة هذا المطلب
عقلا ونقلا اكثر من ان تحصى واظهر من ان تخفى حتى اني في بعض الازمان
تأملت قليلا فوجدت في سورة الفاتحة بضعة عشر دليلا فبينته في بعض
المجالس انتهى * لكنه سلك في هذه الرسالة مسلكا يخفى على بعض الناس فلذا احتجت
الى تصنيف هذه الرسالة * وترصيف هذه العجالة * مستندا الى الكتب الصحيحة * والعبارات
الصريحة * كيلا يبقى لمنكر ملام ولا لطاعن كلام * ﴿ وفي ﴾ كتاب التبيان * في آداب حملة

القرآن * للامام محي الدين النووي نفعنا الله تعالى به (فصل) ومن اهم مايؤمر به ان يحذر كل الحذر من اتخاذ القرآن معيشة يكتسب بها فقد جاء عن عبد الرحمن بن شبل رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اقرأوا القرآن ولاتاكلوا به ولاتجفوا عنه ولاتغلوا فيه) وعن جابر رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ﴿ اقرأوا القرآن قبل ان يأتي قوم يقيمونه اقامة القدح يتعجلونه ولايتأجلونه ﴾ وروى ابو داود بمعناه من رواية سهل بن سعد معناه يتعجلون اجره اما بمال واما بسمعة ونحوهما * ثم قال واما اخذ الاجرة على تعليم القرآن فقد اختلف العلماء فيه * ثم ذكر الادلة من الجانبين * ولا يخفى انه كالصريح في التفرقة بين القراءة والتعليم فهو ايضا مؤيد لما قدمناه * واسسنا عليه ماادعيناه * ﴿ ورأيت ﴾ منقولا عن شرح الهداية للعينى معزوا الى الواقعات يمنع القارئ للدنيا والآخذ والمعطى آثمان انتهى * ورأيت في حاشية المنتهى للعلامة الشيخ محمد الخلوتي الحنبلي نقلا عن خاتمة المجتهدين شيخ الاسلام تقي الدين مانصه ولايصح الاستئجار على القراءة واهدائها الى الميت لانه لم ينقل عن احد من الائمة الاذن في ذلك وقد قال العلماء ان القارئ اذا قرأ لاجل المال فلاثواب له فأي شئ يهديه الى الميت وانما يصل الى الميت العمل الصالح والاستئجار على مجرد التلاوة لم يقل به احد من الائمة وانما تنازعوا في الاستئجار على التعليم انتهى بحروفه ورأيت في كتاب الروح للامام الحافظ ابن قيم الجوزية افضل مايهدى الى الميت العتق والصدقة والاستغفار والدعاء له والحج عنه واما قراءة القرآن واهداؤها له تطوعا بغير اجرة فهذا يصل اليه كما يصل ثواب الصوم والحج ﴿ فان قلت ﴾ فما تقول فيما نقله بعض المتأخرين عن اجارات الحاوي الزاهدي ان المستأجر للختم ليس له ان يأخذ الاجر اقل من خمسة واربعين درهما شرعيا هذا اذا لم يسم شيأ من الاجر كما ذكره في الاصل في رجل قال للقارئ اختم لي القرآن ولم يسم شيأ من الاجر وختمه ليس له ان يأخذ اقل من خمسة واربعين درهما شرعيا اما اذا سمى اجرا لزم لكن يأثم المستأجر ان عقد على اقل من خمسة واربعين لمخالفة النص الاان يهب الآجر للمستأجر مافوق المسمى الى خمسة واربعين بعد العقد عليه اوبشرط ان يكون ثواب مافوقه لنفسه فلايأثم وعلى هذا لو قال القارئ أقرأ ختما بقدر ماقدرت من الاجر حين امره المستأجر بالختم باقل من خمسة واربعين فقرأ من القرآن ذلك المقدار من الثلث اوالربع اوالنصف اونحوها فلا يأثم وهذا مما يجب حفظه لابتلاء العوام والخواص

بذلك انتهى ﴿ قلت ﴾ لايحتاج الى الجواب بعد ماأسمعناك من كلام أئمتنا متونا وشروحا وفتاوى من ان الجائز اخذ الاجرة على التعليم بعد تصريحهم بعدم جوازه على سائر الطاعات وسمعت التصريح بعدم جوازه على خصوص التلاوة فى كلام الرملى والتاتر خانية والولوالجية والمحيط البرهانى وغيرها فهو مخالف لاصل المذهب ولماافتى به المتأخرون ومخالف للقواعد ايضا فانه حيث لم يسم اجرة تكون الاجارة فاسدة والواجب فيها اجر المثل ان ثبت ان الاستئجار على ذلك صحيح بشروطه والافلا يجب شئ اصلا واجر المثل لايكون مقدرا بعدد مخصوص فى كل وقت ومكان وان النص على ذلك مع ماتقدم من احاديث الوعيد الشديد على الآخذ . على ان هذا ان ثبت نقله عن الزاهدى نقول قد صرح ابن وهبان فى كتاب الشرب والاشربة ونقله عن العلامة ابن الشحنة وغيره بانه لاعمل ولاالتفات الى كل ماقاله الزاهدى مخالفا للقواعد مالم يعضده نقل من غيره ﴿ فان قلت ﴾ مانقلته عن العلامة البركوى من بطلان الوقف ايضا على القراءة ونحوها مشكل فانا نرى عامة المساجد والمدارس القديمة يجعل بانوها شيأ من ريع وقفهم لقراءة الاجزاء ونحوها وما سمعنا احدا قال بحرمة ذلك وبطلانه ﴿ قلت ﴾ اشار البركوى الى جوابه فى رسالته بأن الجائز ان يقف الرجل على من يشتغل بقراءة القرآن حسبة كمن يقف على الارامل واليتامى والفقراء من الفقهاء والمعلمين والمتعلمين والصالحين فهذه الاوقاف جائزة لان ذكر هذه الاشياء تعيين لمصرف غلة الوقف لاامر فيها بشئ لنفسه فتكون صلة تعطى لمن اتصف بتلك الصفات ولا كلام فيها بل الكلام فى عكس هذا اعنى من يقف ويأمر بالقراءة واعطاء الثواب ويقرأ هو لاجل المال فلايتصور فيه معنى الصلة ❊ ولذا قال فى المحيط البرهانى ولامعنى لصلة القارئ بقراءته وفى لفظ التعيين وفى المصرف اشعار بما قلنا انتهى ❊ وهكذا قال سيدى العارف الشيخ عبدالغنى النابلسى فى شرحه على الطريقة المحمدية حيث قال فى بحث الرياء واما الاوقاف الآن والصدقات الجارية على قراءة الاجزاء القرآنية واجزاء صحيح البخارى ومسلم ومعلومات المؤذنين والمدرسين فى الجوامع والمدارس ونحوها فهى موقوفة على كل من يفعل هذه العبادات فى هذه المواضع المخصوصة لابشرط ان يكون ثوابها للواقف والمتصدق بذلك بل للواقف وللمتصدق ثواب الصدقة بذلك على القائمين بهذه العبادات وثواب اعمالهم على ذلك كله لهم لاللواقف والمتصدق وانما هذه الوظائف اعانة لهم على طاعة الله تعالى فقط

فليست من هذا القبيل الذى اشار اليه المص الا اذا شرط الواقف اوالمتصدق ان ثواب هذه العبادات يكون له فى مقابلة ماعينه من المال فهو امر باطل حينئذ وفعله حرام بهذه النية انتهى (فقد) وافق ماذكره المصنف قدس الله تعالى اسرارهما مع ان سيدى الاستاذ لم ير شيأ من رسائله كما ذكره فى شرحه (ونقل) العلامة ابن الشحنة عن التعليقة * فى المسائل الدقيقة * لابن الصائغ مايأخذه الفقهاء من المدارس ليس باجرة لعدم شروط الاجارة ولا صدقة لان الغنى يأخذها بل اعانة لهم على حبس انفسهم للاشتغال انتهى * اى ليس باجرة ولا صدقة من كل وجه بل من بعض الاوجه * فقد ذكر العلامة الطرسوسى فى انفع الوسائل ان مايأخذه صاحب الوظيفة فيه شوب الاجرة والصلة والصدقة فاعتبرنا شائبة الاجرة فى اعتبار زمن المباشرة ومايقابله من المعلوم واعتبرنا شائبة الصلة بالنظر الى المدرس اذا قبض معلومه ومات اوعزل فى انه لايسترد منه حصة مابقى من السنة * واعملنا شائبة الصدقة فى تصحيح اصل الوقف فان الوقف لايصح على الاغنياء ابتداء لانه لابد فيه من ابتداء قربة ولايكون الا بملاحظة جانب الصدقة * وقال قبله ان المأخوذ فى معنى الاجرة والالما جاز للغنى الخ (وفى) فتاوى العلامة قاسم بن قطلوبغا اجمعت الامة على ان من شروط الواقفين ماهو صحيح معتبر يعمل به ومنها ماليس كذلك * قال فى كتاب الوقف لابى عبدالله الدمشقى عن شيخه شيخ الاسلام قول الفقهاء نصوص الواقف كنص الشارع يعنى فى الفهم والدلالة لافى وجوب العمل مع ان التحقيق ان لفظه ولفظ الموصى والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته فى خطابه ولغته التى يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشارع اولا ولاخلاف ان من وقف على صلاة اوصيام اوقراءة اوجهاد غير شرعى ونحوه لم يصح والله تعالى اعلم انتهى وقد نقل هذه العبارة ايضا صاحب البحر وغيره فى كتاب الوقف والله تعالى الموفق ﴿فان قلت﴾ قد جوز اعتبار شائبة الاجرة فى معلوم المدرس فينافى ماصرحوا به من التعليل لبطلان الوصية للقارئ بانها تشبه الاجرة ﴿ قلت ﴾ لامنافاة فان المدرس معلم بخلاف القارئ المطلوب منه القراءة المجردة فكون معلوم المدرس فيه شائبة الاجرة على التعليم لامحذور فيه فان الاستئجار على التعليم مما استثناه المتأخرون للضرورة كما قدمناه اما القراءة المجردة فعلى المنع * ولما وصلت فى تبييض هذه الرسالة الى هذا المحل راجعت كتاب تبيين المحارم فرأيته ذكر فى الاجرة على القراءة نحوا مما ذكرته * وقرر بعضا مما قررته * وذكر مما يناسب مانحن بصدده ماصورته * واعلم ان الذى يأخذه العلماء والفقهاء

والمعلمون والأئمة والمؤذنون من غلات الاوقاف انما يأخذونه صلة وصدقة وبرا ومجازاة على الاحسان لا اجرة وجعالة فمن ظن غير ذلك فقد ظن بهم ظن السوء ومن شك فى شئ مما ذكرنا فلينظر فى بصائر الاوقاف المتقدمة وسجلاتها فان الذى يكتب فيها هذا ماوقف وحبس وسبل وتصدق وحرر وأبد ثم يؤكدون ذلك اشد تأكيد فيكون فى آخره صدقة جارية محررة محرمة مؤبدة يعطى للامام من ذلك كذا وللمؤذن كذا وللمدرس كذا وهلم جرا ويكتبون بعد ذلك ابتغاء لمرضات الله تعالى وطلبا للثواب ولا يوجد فى بصائر الاوقاف ذكر الاجارة ولا الجعالة انتهى ملخصا ولنذكر بعض ماحرره فى ذلك الكتاب * وان لم يكن فى محله اواستلزم نوع اسهاب * لان مبنى كلامنا على التوضيح * والتأييد بكثرة النقول وزيادة التصريح * فقال بعد كلام فقد علمت ان تجويز الاجارة للضرورة ومالاضرورة فيه لاتجوز الاجارة اصلا كالصلاة والصوم وقراءة القرآن والاصل فيها ان وجوب الاخلاص فى كل العبادات شرط فى كونه لله تعالى فحرم ارادة الدنيا بعمل الآخرة فلا تكون العبادة بالاجرة خالصة لله تعالى بل هى ملحقة بالرياء بلا شبهة والرياء حرام بالادلة القطعية * ثم حرر ان قول المتأخرين بجواز اخذ الاجرة على الامامة والاذان وتعليم القرآن انما ارادوا به الاخذ على طريق الصلة والقربة بسبب اتصاف المعطى بعمل من اعمال البر وكذا ارزاق القضاة اويكون مرادهم بالاجرة مايؤخذ فى مقابلة اتعاب النفس فى الامامة والتأذين فى حضور موضع معين وقيامه به وقتا معينا فانه ليس بواجب عليه وليس من نفس العبادة وكذا اتعاب نفسه فى تلقين سورة شخصا معينا ليس بواجب عليه الاان لايوجد غيره فتجويز الاجارة فيها ليس من حيث انها عبادة بل من حيث انها وسيلة لها . فان عمل الآخرة نوعان * الاول مايكون قربة مقصودة بالذات كالصلاة والصوم والتلاوة والتسبيح والحج ونحوها فلا يجوز اخذ الاجرة عليه لانه ماشرع الا بوصف العبادة والخلوص لله تعالى وارادة الدنيا به قلب الموضوع * والثانى مايكون وسيلة وآلة للنوع الاول كالتعليم والامامة ونحوهما ولا خلاف انه اذا وجد النية فيه لله تعالى يكون قربة يثاب عليها والالا ولكن يبقى كونه وسيلة وآلة والمتقدمون لم يجوزوا اخذ الاجرة على النوعين لان وضعهما لنفع الآخرة والمتأخرون الحقوا الثانى بعمل الدنيا فى جواز اخذ الاجرة للضرورة من حيث كونها وسيلة * فاذا فهمت ذلك علمت انه ليس فى مذهب الحنفى وغيره جواز اخذ الاجرة على العبادة المقصودة بالذات وانما هى على الوسائل من حيث كونها وسيلة * والحاصل ان اخذ الاجرة

على العبادات حرام ومايأخذه الفقهاء ونحوهم اماصلة لهم اوكفاية لهم عن الاشتغال بالكسب واما اجرة على اتعاب النفس فيمادون العبادات انتهى ملخصاه ثم ذكر مسئلة الاستئجار على الحج وقال ان كتب الحنفية مشحونة بعدم الجواز بكلمة ظاهر الرواية كما هوالمفهوم من كلام الكرمانى وشرح الكافى وآداب المفتين والكفاية وخزانة الاكمل والتحفة والمجمع والمحيط وشرح الطحاوى وغيرها ثم ذكر كلام الخانية وفتح القدير الذى قدمناه عن رسالة الشرنبلالى * ثم ذكر ماقدمناه عن الجوهرة ونصه واختلفوا فى الاستئجار على قراءة القرآن مدة معلومة قال بعضهم لايجوز وقال بعضهم يجوز وهوالمختار * وعبارة الزاهدى فى القنية من بنى مدرسة ومقبرة لنفسه فيها ووقف عليها ضيعة وبين فيها ان ثلاثة ارباعه للمتفقهة وربعه يصرف الى من يقوم بكنس المقبرة وفتح بابها واغلاقه والى من يقرأ عند القبر وقضى القاضى بصحة وقفه وجعل آخره للفقراء يحل لمن يقرأ عند قبره اخذ هذا المرسوم ولمن يكنسه . وقال بعضهم ان كان القارئ معينا يجوز والا فلا انتهى ﴿ وقال ﴾ فهذا يدل على ان الاستئجار على القراءة جائز فما الجواب عنه ﴿ قلنا ﴾ فى الجواب ان ههنا قاعدة مقررة وهى ان المسائل الفقهية ان كان مأخذها معلوما مشهورا من الكتاب والسنة والاجماع فلا نزاع فيها لاحد والا بان كانت اجتهادية ينظر ان نقلها مجتهد لزم اتباعه بلا مطالبة بالدليل والا فان نقلها عن مجتهد واثبت نقله فكذلك والا فان كان ينقل من قبل نفسه اومن مقلد آخر اواطلق فان بين دليلا شرعيا فلا كلام والا ينظر فان وافق الاصول والكتب المعتبرة يجوز العمل به وينبغى للعالم ان يطلب الدليل عليه وان خالف ماذكر فلا يلتفت اليه فقد صرحوا ان المقلد ان افتى بلا نقل عن المعتبرات فلا ينظر الى فتواه . فاذا عرفت هذه القاعدة * فاعلم ان الحدادى «١» وامثاله مقلدون لايقدرون على الاستنباط ولا على اخراج الصحيح من الفاسد بل هم ناقلون ولم ينقلوا هذه المسئلة عن ائمتنا المجتهدين بل المصرح منهم عدم الجواز مع انه مخالف للاصول (قال) فى الاختيار ومجمع الفتاوى واخذ شئ للقرآن لايجوز لانه كالاجرة فاذا نفى الجواز عن مشابه الاجرة فكيف عنها (وفى) الخلاصة اوصى لقارئ القرآن عند قبره بشئ فالوصية باطلة (وكذا) فى التاتارخانية عن المحيط (وفيها) والصحيح انه لايجوز وان كان القارئ معينا وهكذا قال ابو نصر وكان يقول لامعنى لهذه الوصية ولصلة القارئ لقراءته

«١» اقول على ان الحدادى جزم بخلاف ماذكره حيث قال فى كتاب الوصايا ولو اوصى لرجل بشئ ليقرأ على قبره فالوصية باطلة منه

لانه بمنزلة الاجرة وهي باطلة وبدعة (وقال تاج الشريعة في شرح الهداية ان القرآن بالاجرة لايستحق الثواب لاللميت ولاللقارئ (وقال) العيني في شرح الهداية ويمنع القارئ للدنيا، والآخذ والمعطي آثمان (فلم) يكن مااختاره الحدادي هو المختار لان المعتمدين من اصحابنا ذهبوا الى خلافه (وكتاب) القنية مشهور عند العلماء الثقات بضعف الرواية مع قطع النظر عن كون مؤلفه الزاهدي معتزليا وكلامه مخالف لاصولنا ولو سلم ماقاله الحدادي يحمل على ان غرض الموصى ان موضع القرآن تنزل فيه الرحمة فيحصل من ذلك فائدة للميت ومن حوله فتكون الاجرة بمقابلة ذلك التعب لانه سبب لنزول الرحمة على القبر واستئناس الميت به ولم توجد هذه المعاني اذا قرأ بعيدا عن القبر وقرأ الحي كل يوم في مكان معين خصوصا اذا لم يكن المقرى حاضرا ولايقاس على مايقرأ عند القبر اذ لافائدة للمعطي في اتعاب نفس القارئ بل مراده وصول الثواب اليه ولاثواب في هذا التعب والقراءة كما ذكرناه عن تاج الشريعة (وبالجملة) الممنوع بيع الثواب ونية القراءة لاجل المال غير صحيحة بل هو رياء لقصده اخذ العوض في الدنيا وقد ذكروا ان من يريد الغزو لله تعالى ويريد الغنيمة لايكون غزوه خالصا لله تعالى ومن نوى الحج ونوى التجارة لاثواب له ان كانت التجارة غالبة او مساوية (والحاصل) ان ماشاع في زماننا من قراءة الاجزاء بالاجرة لايجوز لان فيه الامر بالقراءة واعطاء الثواب للآمر والقراءة لاجل المال فاذا لم يكن للقارئ ثواب لعدم النية الصحيحة فاني يصل الثواب الى المستأجر ولولا الاجرة ماقرأ احد لاحد في هذا الزمان بل جعلوا القرآن العظيم مكسبا ووسيلة الى جمع الدنيا انا لله وانا اليه راجعون انتهى (هذا) ملخص مارأيته في تبيين المحارم (وقوله) ولو سلم ماقاله الحدادي الخ لايخفى انه على سبيل التنزل والا فهو غير مسلم لمخالفته لكلام ائمتنا متونا وشروحا وفتاوى كما علمته من هنا ومما قدمناه من ان الاستئجار على العبادات لايصح وان المتأخرين استثنوا التعليم استحسانا للضرورة ولم يقل احد منهم بصحته على التلاوة المجردة (وايضا) فانه لايوصى ولايدفع المال الا بمقابلة الثواب وعلى ظن وصوله اليه كما قدمناه ولايخطر بباله دفع المال بمقابلة خصوص التعب والحضور كما هو ظاهر في عرف اهل زماننا (وايضا) فهذا الحمل غير مسلم لانه قدم ان تجويز المتأخرين الاجرة على الوسائل للضرورة وقدمنا غير مرة انه لاضرورة في الدين للاستئجار على القراءة المجردة على ان مايفعل في زماننا من الختمات والتهاليل لايكون بحضرة الميت ولاعند قبره بل يكون كثيرا في بيت الأيتام (وقد) يجاب عما في القنية بان ذلك تعيين

للمصرف كما قدمناه عن شرح الطريقة ولا محذور فيه اذليس فيه بيع الثواب والامر باهدائه لروح الواقف كما يفعل في الوصية في زماننا فهومثل مالو قال يعطى للعلماء اوللفقراء مثلا وانما المحذور الا عطاء بدلا عن ثواب القراءة (والظاهر) انهذا وجه القول الضعيف بجواز الوصية لمن يقرأ على القبر ووجه القول المعتمد الملحوظ فيه للوصي البدلية عن القراءة وثوابها فيشبه الاجرة وبيع الثواب فلذا صححوا بطلانها كما صرح به في التاتر خانية وافاده صاحب القنية نفسه فيما نقلناه عنه اوائل المقصد حيث عبر عن الجواز بقيل المفيد للتضعيف وقد اغتر بعض محشى الا شباه حيث اقتصر على عبارة القنية هذه المذكورة في الوقف ظانا انه كالو صية ولم يتنبه لماذكره في الوصايا من ترجيح بطلانها تبعا للجمهور مع وضوح الفرق (وحاصله) انمقصود الموصى ثواب القراءة بمقابلة المال وهو بيع الثواب فلذا بطلت الوصية ومقصود الواقف التصدق بالمال على القارئ اعانة له على القراءة ليكون الواقف سببا في ذلك الخير لا ليكون ثواب القراءة لنفسه بمقابلة ماله فلوقصد ذلك بطل كالوصية كما قدمناه (وبه) ظهر وجه صحة الوقف على القارئ وبطلان الوصية له لاجل ثواب قراءته وظهر صحة كلام القنية * ثم بعدمدة وقفت على شرح الطريقة للعلامة الشيخ رجب بن عصمة الله فرأيته اجاب عما في القنية بنحو ماذكرناه حيث قال انه مخالف للكتب المعتبرة ولوسلم فالمراد والله تعالى اعلم ان من يقرأ لله تعالى عند قبرى من عند نفسه بلاامر احد وتكليفه يدفع اليه شئ معين بطريق الصلة الا يرى انه لم يامره بالقراءة واعطاء الثواب كما هو شائع في زماننا فغرضه ان يسمع القرآن ويستأنس به لانه متصور من الميت كما ذكر في الفتاوى ومن لم يجوزه نظر الى مشابهة الاجرة فاحتاط ومنع كما نقلناه عن الاختيار اه ملخصا * ثم قال واعلم ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سمى الدنيا جيفة ملعونة وهل يليق لامته ان يستبدلوا كلام الله تعالى بجيفة ملعونة واى استخفاف يزيد على هذا وبأى وجه ينظر الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم القيمة انتهى * وذكر هذا الشارح في بحث الرياء انرجلا من الاكراد ادعى جواز ذلك استدلالا بحديث اللديغ المار ورد عليه بان ذلك اجرة على الرقية المقصود بها التداوى دون الثواب ونحن نقول بجواز ذلك فمن ادعى الجواز مطلقا فعليه البيان كيف والادلة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس تدل على مدعانا اما الكتاب فقوله تعالى (ولاتشتروا بآياتى ثمنا قليلا) واما السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام

(اقرأوا القرآن ولاتأكلوا به) واما الاجماع فان الامة اتفقوا على ان لاثواب للعمل الابالنية وهى الحالة الباعثة على العمل المعبر عنها بالقصد والعزم ولم توجد فيما نحن فيه فلاثواب فلااجارة * واما لقياس فان القراءة مثل الصلاة والصوم فى كونها عبادة بدنية محضة فكما لاتجوز الاجارة عليهما لاتجوز على القراءة * وقال ايضا الاجارة هنابيع الثواب وبيع المعدوم باطل ولوسلم وجوده فليس بمال ولوسلم فليس بمقدور التسليم ولوسلم انها ليست ببيع فهى تمليك المنفعة بعوض والمنفعة هناهى الثواب لاالقراءة حتى لوعلم المستأجر عدم حصول الثواب لم يعطه حبة على مجرد القراءة فاذا لم يسلم الثواب لايستحق الاجرة * ولايجوز ان يكون مايعطيه صلة بلاشرط قراءة والقارئ يقرأ حسبة لله تعالى لان المعطى لم يعطه الاليقرأ على مراده حتى يراقبه هل يدوم على القراءة ولان القارئ لولم يعط له لم يقرأ * ثم قال وبماذكرنا من الادلة * المنقولة عن الاجلة * ظهر ان ذلك من الامور المحدثة المردودة * فكيف تكون عبادة وطاعة مقبولة * عند الله تعالى ورسوله وقد قال عليه الصلاة والسلام (من احدث فى امرنا هذا ماليس منه فهورد) اى مردود فيكون فاعلها مستحقا للعقاب * وتاركها محفوظا عن العتاب * فتأمل حتى يظهر لك الخطأ من الصواب * هذا خلاصة ماذكره رحمه الله تعالى وجزاه خيرا وهو صريح بجميع ماقدمناه * وموافق لما عن كتب المذهب نقلناه (فان قلت) قول البركوى ببطلان الوصية باتخاذ الطعام والضيافة يوم موته اوبعده مخالف لمانقل عن ابى جعفر من انها تجوز من الثلث (قلت) فى المسئلة قولان حكاهما فى الخانية والظهيرية وغيرهما ومشى على البطلان فى متن التنوير وذكر فى جامع الفتاوى انه الاصح ووفق بينهما صاحب التنوير فى شرحه بان القول بالبطلان مقيد بان يحضر فيه النائحات ثم على القول بالجواز بشرطه انما يحل الاكل لمن يطول مقامهم عنده ولمن يجئ من مكان بعيد دون من سواهم ويستوى فيه الاغنياء والفقراء كما فى الخانية (قال) فى الظهيرية وتفسير طول المسافة ان لايبيتوا فى منازلهم فان فضل من الطعام شئ كثير يضمن الوصى والافلا انتهى (والمراد) ان لايمكنهم المبيت فى منازلهم لو ارادوا الرجوع فى ذلك اليوم لبعدها (ويؤيد) القول بالبطلان مطلقا ما فى آخر الجنائز من فتح القدير للمحقق الكمال ابن الهمام حيث قال ويكره اتخاذ الضيافة من الطعام من اهل الميت لانه شرع فى السرور لافى الشرور وهى بدعة مستقبحة روى الامام احمد وابن ماجه عن جرير بن عبدالله قال كنا نعد الاجتماع الى اهل

الميت وصنعهم الطعام من النياحة ويستحب لجيران الميت والاقرباء الاباعد تهيئة طعام لهم يشبعهم يومهم وليلتهم لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم (اصنعوا لآل جعفر طعامافقد جاء مايشغلهم) حسنه الترمذى وصححه الحاكم ولانه بر ومعروف ويلح عليهم فى الاكل لان الحزن يمنعهم من ذلك فيضعفون انتهى ﴿ الخاتمة ﴾ لدفع مايتوهم مبطلا لجميع ماتقدم (ان قلت) انك قد اتيت بالعجاب * وارشدت الى الصواب * ولكن بقيت لناشبهة وهى ان مانقلته عن كتب المذهب يحتمل ان يكون مفرعا على مذهب المتقدمين فليس فيه دلالة على بطلان الاستئجار على التلاوة ونحوها ولاعلى بطلان الوصية لذلك بل كل منهما صحيح على مذهب المتأخرين (قلت) قد ذكرنا سابقا مايدفع ذلك الاشكال * على وجه الاجمال * ولكن لابأس بزيادة البيان * لمنصف يقبل الحق ولاينكر العيان * (فنقول) ارجع الى ماسردناه لك من عبارات المتون التى هى عمدة المذهب فانظر كيف صرحوا فيها اولا بقولهم ولايصح الاستئجار على الطاعات كالحج والاذان والامامة والتعليم ونحوها ثم ذكروا مذهب المتأخرين بقولهم والفتوى اليوم على جوازه لتعليم القرآن واقتصر عليه جل المتون المحررة كالهداية والكنز والمواهب وبعض المتون الحقوا بتعليم القرآن تعليم الفقه والاذان والاقامة وعلل الشراح ذلك بالضرورة وحاجة المسلمين لعدم من يقوم بذلك تبرعا فى زماننا لانقطاع ماكان لهم فى زمان المتقدمين وصرحوا بأن المتأخرين اختاروا ذلك استحسانا فقد ابقوا ماعدا المستثنى ممالیس فيه ضرورة داخلا تحت المنع الذى هو اصل المذهب (فهل) يصح لعاقل فضلا عن فاضل ان يقول انا اخالف اصل المذهب بالكلية واقول انه يصح الاستئجار على كل طاعة كالتلاوة والتسبيح والتهليل والحج والجهاد والصوم والصلاة والاعتكاف ونحو ذلك بعد اطلاعه على مااستثناه ائمة مذهبه من اشياء محصورة اختلفوا فيما بينهم فى بعضها وقيدوها وعللوها بما لم يوجد فى غيرها بل نصوا على عدم جواز غيرها كما قدمناه من عباراتهم ومنها عبارة الذخيرة البرهانية المتقدمة فى الفصل الثانى حيث صرح فيها اولا بما افتى به المتأخرون من جوازه على التعليم معللا بالضرورة واعقبه بالتصريح بعدم جوازه على الاذان والاقامة والحج والغزو وسائر الطاعات (فهل) يحل لمسلم مقلد لابى حنيفة ان يقول برأيه بخلاف ذلك اويعتقد ان الجواز مطلقا على سائر الطاعات هو مذهب المتأخرين (وارجع) الى ماقدمناه عن رسالة الشرنبلالى فى الاستئجار على الحج من انه باطل باتفاق ائمتنا ومانقله من رد المحقق ابن الهمام على مايوهمه ظاهر

عبارة قاضى خان من جواز الاستئجار على الحج (فهل) يظن احد بابن الهمام انه لم يفهم عبارات المتون وغيرها ولم يعرف ان مذهب المتأخرين الجواز مطلقا حتى يتجاسر على الاعتراض على قاضى خان اما كان له مندوحة من الاعتراض عليه بحمل كلامه على مذهب المتأخرين الذين نقل مذهبهم قاضى خان فى كتبه ورضى به وابن الهمام هو الهمام ابن الهمام * وناهيك به من امام * وما اظن ان من يزعم فيه عدم فهمه لمذهبه انه يفهم بعض كلامه (كيف) وقد صرحوا قاطبة بأن ما يأخذه المأمور بالحج انما يأخذه بطريق الكفاية لا بالعوض عن تعبه * وبنوا عليه انه يجب عليه رد الزائد من النفقة * وانه يشترط انفاقه بقدر مال الآمر * وانه يتصرف فيه على ملك الآمر حيا كان الآمر او ميتا معينا كان القدر اولا * وان للوارث ان يسترد المال من المأمور مالم يحرم * وغير ذلك من الاحكام التى ذكروها فى الحج عن الغير (ولو) صح الاستئجار على الحج لانعكست هذه الاحكام وكان ما يأخذه المأمور انما يأخذه بطريق العوض لا بالكفاية ولم يجب عليه رد الزائد ولم يشترط انفاقه بقدره وكان يتصرف فيه على ملكه مطلقا لا على ملك الآمر ولم يكن للوارث استرداده مطلقا لان بدل الاجارة يملك بالقبض (فانظر) ايها المنصف الطالب للحق هل سمعت احدا من المتقدمين او المتأخرين صرح بخلاف هذه الاحكام وبأن الامر فيها اليوم على عكس ما ذكروه حتى يكون شبهة لظنك ان المتأخرين لم يقصدوا الحصر فيما استثنوه وانهم جوزوا الاستئجار على سائر الطاعات وان لزم منه تخطئة الشراح وغيرهم بالتعليل بالضرورة اذ ليست الضرورة داعية الى جوازه على سائر الطاعات فيكون تعليلهم فى غير محله (وحيث) لم يصرح احد بخلاف ما نقلناه عنهم هل يتجاسر احدنا على مخالفتهم ورد نصوصهم برأيه بل لو قال ذلك وخالفهم لرد عليه صغار الطلبة وقالوا له لا نقبل الفقه بالعقل * بل لابد من احضار النقل * فان قال لهم نقلى ان الحج طاعة وقد قال المتأخرون بجواز الاستئجار على كل الطاعات لقالوا له احضر النقل عن احد ممن يعتد به من اهل المذهب انه قال على كل الطاعات حتى نستريح ونستأجر من يصوم عنا رمضان ويصلى عنا واذا سئلنا يوم القيمة عن ذلك نقول يا ربنا عبدك هذا نقل لنا عن المجتهدين الذين امرتنا باتباعهم هذه العبارة التى هى نص فى جواز الاستئجار على الصوم والصلاة كما هى نص على جوازه على الحج بل هى نص على هدم التكاليف الشرعية * والخروج عن قواعد الملة المحمدية * (فهل) يقبل ذلك العذر من مسلم جاهل * فضلا عن عالم عاقل * (فعلم) ان ائمتنا لم يستثنوا

(من)

من الطاعات الا ما نصوا عليه من التعليم والاذان والامامة مما فيه ضرورة داعية وهى حفظ الدين * واقامة شعائره للموحدين * مع ان من عجز عن الحج مضطر الى احجاج غيره عنه ولا يكاد يجد احدا متبرعا بالحج عنه لكن لما كانت هذه الضرورة ليست كالضرورة الى التعليم ونحوه لم يجوزوا الاستئجار عليه على ان ضرورة هذا العاجز مندفعة بانابة غيره منابه فى الحج عنه والانفاق عليه فى سفره من مال الآمر فلذا اتفقوا على عدم جواز الاستئجار عليه واتفقوا على الاحكام التى فرعوها فى الحج عن الغير كما قدمناه آنفا (وارجع) الى ماقدمناه اول المقصد عن الكنز وشرحه للزيلعى ومثله فى سائر كتب المذهب متونا وشروحا وفتاوى من ان النيابة تجرى فى العبادة المالية عند العجز والقدرة كالزكاة والعشر والكفارة ولم تجر فى البدنية بحال كالصلاة والصيام والاعتكاف والتلاوة والاذكار وفى المركب منهما كالحج تجرى عند العجز الدائم فقط (فهل) سمعت احدا منهم صرح بخلاف ذلك او قال ان ذلك مذهب المتقدمين فقط مع ان النيابة اسهل من الاستئجار لكونها بدون عوض ولذا اجازت فى الحج دون الاستئجار (وانظر) هل قال احد من المتقدمين او المتأخرين بانه يجوز للقاضى او المفتى اخذ الاجرة على القضاء او الافتاء باللسان مع ان القضاء والافتاء من الطاعات (فهل) تقول انت برأيك بالجواز او تزعم انه مذهب المتأخرين حتى يعتقد القضاة حل ما يأخذونه من الرشوة والمحصول ويقولون انما نأخذه اجرة على القضاء فيكون اثم كفرهم فى عنقك حيث كنت سببا لتحليلهم ماهو محرم باجماع المسلمين (وارجع) ايضا الى ماقدمناه عن حاشية الشيخ خير الدين الرملى على البحر من قوله فى الرد على صاحب البحر اقول المفتى به جواز الاخذ استحسانا على تعليم القرآن لا على القراءة المجردة كما صرح به فى التاترخانية الخ (وارجع) ايضا الى ماقدمناه عن حاشية المنتهى من قول شيخ الاسلام تقى الدين ان الاستئجار على مجرد التلاوة لم يقل به احد من الائمة وانما تنازعوا فى الاستئجار على التعليم (وارجع) ايضا الى ماقدمناه عن الفتاوى الخيرية * وما افتى به من بطلان الوصية * فهل افتى بذلك مجازفة فى الدين * او لعدم فهمه لمراد المتأخرين * بل ما افتى الا عن فقه واف * وفهم صاف * تبعا لما صرح به مشايخ المذهب من ان الوصية للقراءة على القبر باطلة * وان جازت القراءة على القبر لانها تشبه الاجرة على القراءة وهى باطلة * فجزاه الله تعالى وغيره من العلماء العاملين * جزاء وافيا يوم الدين * (والحاصل) ان المخالف فى ذلك * بعد وضوح هذه المسالك * اما مكابر منكر للعيان * ولو اقام عليه الف برهان * لكونه اتخذ القرآن مكتسبا فيخاف ان انصف * ان يكون بتحريم كسبه

قداقر واعترف * واماجاهل قليل الفهم * عديم العلم * متشبث بحبال اوهام بالية * وخيالات عن رائحة الصحة خالية * ومستند الى عبارات خاوية * كبيوت عناكيب واهية * وكل منهما آثم موزور * لكون المكابر في الدين * اوالجاهل بين اظهر المسلمين * غير معذور * (فان قلت) الآن حصحص الحق * وظهر الكذب من الصدق * فان ماذكرته صحيح * وما اثبته من النقول صريح * لايخفى على من عنده نوع علم * اورزق ادنى فهم * ولاينكره الاغبي احمق * هو بالبهائم ملحق * ولكنا نرى اهل بلدتنا هذه قد اطبقوا على هذه الافعال * واعتقدوها من ارجى الاعمال * فليكن هذا مما تعامله المسلمون وتعارفوه * ورأوه حسنا حين ألفوه * وقد ورد في الحديث (ان مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن) الاترى انهم جوزوا الاستصناع ودخول الحمام والشرب من السقا ونحو ذلك مما خالف القياس * وقد جوزوه لتعامل الناس * فلم لاتكون مسئلتنا من هذا القبيل * لنستغنى عن القال والقيل * (قلت) اعلم اولا ان العرف على قسمين خاص وعام وقد اختلفوا في العرف الخاص هل هو معتبر اولا والذى صححوه هو انه غير معتبر واما العرف العام فهو معتبر بلاشك ولكنك كما قيل حفظت شيأ وغابت عنك اشياء (منها) ان ماذكرته من الاستصناع ونحوه من العرف العام ومسئلتنا من العرف الخاص فان العرف العام ماتعامله المسلمون من عهد الصحابة الى زماننا واقره المجتهدون وعملوا به بناء على التعارف وان خالف القياس ولم يرد به نص ولاقام عليه دليل فهذا اخذ به الفقهاء واثبتوا به الاحكام الشرعية وقد قالوا ان العرف بمنزلة الاجماع عند عدم النص ولايخفى ان المراد به العرف العام بمعنى الذى ذكرنا لاماتعارفه بعض الناس فضلا عما رده العلماء وعدوه منكرا كمسئلتنا (وقد) ذكر المحقق ابن الهمام انا جوزنا الاستصناع استحسانا بالتعامل الراجع الى الاجماع العملى من لدن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى يومنا بلانكير والتعامل بهذه الصفة مندرج في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لاتجتمع امتى على ضلالة الى آخر ماقال فراجعه تعلم حقية ماقلنا (وفي) شرح الاشباه للعلامة البيرى عن السيد الشهيد التعامل في بلد لايدل على الجواز مالم يكن على الاستمرار من الصدر الاول فيكون ذلك دليلا على تقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اياهم على ذلك فيكون شرعا منه والالايكون حجة الااذا كان كذلك من الناس كافة في البلدان كلها فيكون اجماعا والاجماع حجة الاترى انهم لوتعاملوا على بيع الخمر والربا لايفتى بالحل انتهى ملخصا * فانظر ايها المنصف في التعامل في مسئلتنا وتأمل فيها حتى يظهر لك دخولها تحت اى واحد من هذين

التعاملين اللذين لاثالث لهما (ومن) الاشياء التى غابت عنك ان العرف انما يعتبر اذا لم يخالف النص كما قاله ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى وعليه الفتوى كما نصوا عليه فى باب الربا وغيره (وذكر) الامام فخر الدين الزيلعى فى باب الاجارة الفاسدة عند قول الكنز وان آجر دارا كل شهر بكذا صح فى شهر فقط الا ان يسمى الكل مانصه ولا معنى لقول من قال من المشايخ ان العقد صحيح فى الشهر الثانى والثالث لتعامل الناس لان التعامل اذا كان مخالفا للدليل لايعتبر انتهى (وقد) اسمعناك فى المقدمة النصوص على خلاف هذا العرف وسقنالك من بعدها نصوص ائمة المذهب على بطلانه ورده وبينالك ما استثناه المتأخرون مخالفين فيه النصوص لاجل الضرورة التى لولاها لم يستثنوا شيأ منها (فهل) يسوغ لعاقل ان يقول ان العرف يصلح دليلا لمسئلتنا حتى يقول له الظلمة والفسقة اذن يجوز لنا فعل ما نحن عليه مما تعامله الناس من قديم الزمان من الظلم والمعاصى المألوفة للتعامل الذى جعلته دليلا وان خالف النصوص (فان قلت) هذا ابو يوسف قاضى المشرق والمغرب الذى تسلم انت وكل احد اجتهاده وعلمه وورعه قد نقلوا عنه فى الربا مسئلة اعتبر فيها العرف مع مخالفته النص وهى انهم قالوا فى الاشياء الستة الربوية المنصوص فى الحديث الصحيح على ان بعضها كيلى وبعضها وزنى لو تغير العرف عما كان فى زمنه عليه الصلاة والسلام وصار يباع ما كان كيليا بالوزن او بالعكس لايعتبر ذلك ولا يصح بيعها الا كما كان فى زمنه عليه الصلاة والسلام عملا بالنص وخالف ابو يوسف وقال يعتبر العرف (قلت) نعم قال ذلك ولكن بناه على ان المراد من الحديث انما هو ضبط التساوى فى الاشياء (*) الستة المنصوصة ولما كان فى زمنه عليه الصلاة والسلام بعضها مكيل وبعضها موزون جاء تخصيص بعضها بالكيل وبعضها بالوزن بناء على ما كان اذ ذاك لان ضبط التساوى فى ذلك الزمن كان بذلك فلو تغير العرف وصار مايكال موزونا او بالعكس يعتبر ذلك لحصول المراد من الحديث وهو ضبط التساوى فى الستة باى معيار كان من المعيارين وهذا فى الحقيقة ونفس الامر ليس عملا بالعرف المخالف للنص بل هو تأويل للنص كما لايخفى على ان المفتى به خلاف ماقاله فلو باع الحنطة بجنسها متساويا وزنا والذهب بجنسه متساويا كيلا لايجوز عندهما وان تعارفوا ذلك خلافا لابى يوسف لتوهم حصول التفاضل لو بيع بالمعيار المنصوص عليه كما لو باع مجازفة فانه لايجوز لتوهم الفضل كما فى الهداية

(*) الاشياء الستة هى البر والشعير والتمر والملح والذهب والفضة فقد نص على ان الاربعة الاول كيلية وان الآخرين وزنية منه

وغيرها (فقد) ظهرلك ان ابا يوسف لم يقل بتقديم العرف على النص وانما اول النص بما ذكرنا وعمل بالنص (ولو) سلم انه قدمه على النص فى خصوص هذه المسئلة فلا نسلم انه قائل به مطلقا (فقد) ذكر فى فتح القدير ان النص اقوى من العرف لان العرف جاز ان يكون على باطل كتعارف اهل زماننا فى اخراج الشموع والسراج الى المقابر ليالى العيد والنص بعد ثبوته لا يحتمل ان يكون على باطل انتهى (وحاشا) سيدنا ابا يوسف ان يقول بذلك مطلقا بل لا يظن فى مسلم القول بذلك لما يلزم عليه من ابطال الشريعة * وهدم اركانها المنيعة * (فقد) تعامل الناس من قديم الزمان البيوع الفاسدة كبيع المظروف وطرح ارطال للظرف وبيع النقدين نسيئة ومتفاضلا وغير ذلك من العقود الفاسدة والباطلة التى لا تعد والفوا الغيبة وكثيرا من انواع الفسوق والفوا بيع العينة والتصدق عن امواتهم فى المساجد وغيرها فى مواسم صيام النصارى ونقش الجدار القبلى من المسجد ورفع الصوت بالذكر مع الجنازة والفوا ايقاد القناديل والشموع الكثيرة فى المساجد ليالى رمضان (وقد) نقل العلامة الباقانى فى شرح الملتقى فتاوى العلماء من المذاهب الاربعة بحرمة ذلك مع ان الناس ربما يعدونه من شعائر الدين والفوا قراءة الموالد فى المنارات يتقربون بها الى الله تعالى وينذرونها لشفاء مرضاهم وقدوم غيبهم ويهدون ثوابها للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم مع انها ليست سوى الغناء واللعب (وقد) ذكر سيدى العارف عبد الغنى النابلسى تفسيق المؤذنين بذلك وعدم الاعتماد على اقوالهم بدخول الاوقات لهذه المنكرات ولو اردنا الاكثار مما اكب عليه الناس واعتقدوه قربا لخرجنا عن المقصود (وبالجملة) فغالب الشريعة قد تغير ولم يبق منها سوى الاثر (فهل) يقول مسلم ان الحرام يصير حلالا بالتعامل بل لو اعتقد ذلك يخشى على دينه والعياذ بالله تعالى (ولو) كان اتفاق البعض بل الاكثر على ماخالف الشرع الشريف معتبرا لما ذمهم الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم فقد اثنى الله تعالى على القليل وذم الكثير بقوله تعالى (وقليل من عبادى الشكور) وقوله تعالى (وما آمن معه الا قليل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ولكن اكثر الناس لا يعلمون) وقال صلى الله تعالى عليه وسلم (ان الاسلام بدا غريبا وسيعود كما بدا فطوبى للغرباء قيل ومن هم يارسول الله قال الذين يصلحون اذا فسد الناس) الى غير ذلك من الآيات والاحاديث ويكفيك ذم الله تعالى الذين قالوا انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون (فان قلت) اليس حنفية عصرك كانوا يفتون بصحة هذه الوصايا والاستئجار أفتراهم كانوا يفتون بدون مستند (قلت) نعم انهم كانوا يفتون بذلك ولكنك لو طلبت

 (منهم)

منهم المستند على ذلك وفتشوا مشرق الارض ومغربها لايكادون يستندون الابالعرف وبما فى وقف القنية وبما شذبه صاحب الجوهرة (اما) العرف فقد علمت حاله (واما) ما فى القنية فقد بينا المراد منه قبيل الخاتمة وان صاحب القنية نفسه مشى فى موضع آخر على بطلان الوصية واشار الى تضعيف القول بالجواز الذى ذكره فى الظهيرية فهو مرجوح لمخالفته لما صرحوا بتصحيحه معللين بانه يشبه الاستئجار على قراءة القرآن وذلك باطل وبدعة كما قدمناه عن الولوالجية والتاتارخانية وغيرهما (وقد) قال العلامة قاسم ان الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل وخرق للاجماع وحينئذ فلا يصح ان يعتبر العرف بناء على هذا القول الضعيف لان اعتبار العرف انما يجوز اذا لم يخالف نصا اوقولا مصححا (نعم) قد يحكون اقوالا بلا ترجيح وقد يختلفون فى التصحيح فحينئذ يعتبر العرف واحوال الناس وما هو الارفق وماظهر عليه التعامل وماقوى وجهه كما ذكره فى اول الدر المختار وخلاف ذلك لايجوز (وقال) العلامة قاسم فى فتاواه وليس للقاضى المقلد ان يحكم بالضعيف لانه ليس من اهل الترجيح ولو حكم لاينفذ لانه قضاء بغير الحق لان الحق هو الصحيح وماوقع من ان القول الضعيف يتقوى بالقضاء المراد به قضاء المجتهد كما بين فى موضعه انتهى (ولاسيما) وسلاطين الدولة العثمانية ايدهم الله تعالى لايولون القضاة والمفتين الابشرط الحكم والفتيا بالصحيح فى المذهب فاذا حكم بخلافه لاينفذ حكمه كما صرحوا به ايضا (هذا) فى حق غيره واما فى حق نفسه فقد صرحوا بانه ليس للانسان العمل بالضعيف فى حق نفسه كما ذكره العلامة الشرنبلالى فى بعض رسائله لكن قيده غيره بغير من له رأى كما نقله العلامة البيرى فى اول شرحه على الاشباه فيجوز لمن له رأى ترجح به عنده ذلك القول بدليل صحيح معتبر لابمجرد التشهى اوتتبع الرخص اوالطمع فى الدنيا ان يعمل به لنفسه ولايفتى به غيره لانه غش وخيانة فى الدين لان السائل لم يسأله عما رجحه لنفسه وقت الحاجة بل عما رجحه الائمة لكل الامة الذى لوحكم به قضاة زماننا نفذ (نعم) قد يرجحون القول الضعيف لعارض كما فى المحتلم الذى احس بالمنى فحبسه حتى فترت شهوته فعند ابى يوسف لايلزم الغسل وهو ضعيف لكن جوزوا العمل به للضيف الذى خشى ريبة لامطلقا فهذا ونحوه يجوز للشخص العمل به لنفسه وله ان يفتى به غيره فى مثل هذه الحالة فقط * واما ماشذبه صاحب الجوهرة واغتربه صاحب البحر والشيخ علاء الدين من صحة الاستئجار على القراءة فغير صحيح لمخالفته لكتب المذهب قاطبة كما قدمنا ذلك كله * والذى يغلب

على ظني ان الحدادي صاحب الجوهرة اشتبه عليه الاستئجار على القراءة بالاستئجار على التعليم فسبق قلمه وتبعه من تبعه كصاحب البحر والقهستاني ومنلا مسكين ويدل على ذلك قوله وهو المختار فانا لم نر احدا ذكر اصل الصحة فضلا عن كونه هو المختار وانما الذي اختاروه الاستئجار على التعليم وهذا مايقال في زلة العالم زلة العالم وبعد سماعك نصوص المذهب لايجوز لك تقليده فان الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو ولو فرضنا انه منقول عن احد من اهل المذهب المعتمدين مع مخالفته للمتون وغيرها لايعول عليه وكذا ان كان بناه على ماتقدم عن حاوي الزاهدي من انه ليس للقارئ اخذ اقل من خمسة واربعين درهما اذا لم يسم اجرا فانه مخالف لعامة كتب المذهب فهو ان ثبت قول ضعيف لايجوز العمل به لما مر فان المتقدمين طردوا المنع مطلقا والمتأخرون انما اجازوا ما اجازوه للضرورة كما صرحوا به والضرورة تتقدر بقدرها ولا ضرورة للاستئجار على مجرد التلاوة فلا يجوز كما لا يجوز اكل الميتة في غير حال الضرورة * الا ترى انه لو انتظم بيت المال ووصل المعلمون الى حقوقهم يرجع المتأخرون الى اصل المذهب لعدم العلة التي اقتضت مخالفتهم له وهي الضرورة ويصير بطلان الاستئجار على جميع الطاعات متفقا عليه بين اهل المذهب جميعا فكيف مالا ضرورة فيه اصلا فثبت ان ما في الحاوي لايعمل به بل العمل على ما في المتون وغيرها ﴿ فقد ﴾ ذكر صاحب البحر في قضاء الفوائت انه اذا اختلف التصحيح والفتوى فالعمل بما وافق المتون اولى انتهى * فكيف بما اطبقت عليه كلمتهم وكان هو المنقول عن أئمتنا الثلاثة المجتهدين * ومن بعدهم من المرجحين * ولم ينقل خلافه عن المتأخرين * فهل يعول بعده على ماسبق اليه القلم * اوزلت به القدم * ونبه على رده الاخيار * من العلماء الكبار * كصاحب الطريقة وصاحب تبيين المحارم وعلامة فلسطين * الشيخ خير الدين * وسيدي عبد الغني النابلسي وغيرهم * والهمه المولى لهذا الحقير على وفق مرامهم * قبل الاطلاع على كلامهم * فله الحمد على ما الهم * وتفضل به وانعم * فكيف يسوغ لحنفي منصف * بقبول الحق متصف * بعد سماعه ماطفحت به كتب مذهبه * من بطلان الاستئجار على قراءة القرآن ونحوه من الطاعات مما ليس فيه ضرورة وبطلان الوصية به * ان يفتي بجوازه للتعامل ويأكل اموال اليتامى والارامل * وفقراء الورثة بهذا الظن الباطل * ﴿ ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب ﴾ فأحذرك الله تعالى وعقابه * وغضبه وعذابه * ان تنكر الحق بعد ظهوره * وتعمد الى اطفاء نوره * ميلا الى الطمع

(في الدنيا)

فى الدنيا الدنية * وتحصيل اعراضها الفانية الردية * لئلا تكون كمن قص الله تعالى علينا خبره فى كتابه العزيز بقوله عز من قائل ﴿ واتل عليهم نبأ الذى آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ﴾ الآية واكثر المفسرين على انه بلعام بن باعورا وكان عالما من علماء بنى اسرائيل وكان عنده اسم الله تعالى الاعظم فاغروه بالمال على ان يدعو على موسى عليه السلام فمال الى الدنيا ولم يعمل بعلمه واتبع هواه فأضله الله تعالى على علم ونزع من قلبه الايمان وقصته شهيرة * فى مواضع كثيرة * ولم تفترس الدنيا هذا وحده بل افترست خلقا كثيرا لم تغن عنهم دنياهم من الله شيئا وكانوا من الهالكين فقل الحق ولو عليك * ولا تداهن احدا ولو كان احب الناس اليك * فقد اخذ الله تعالى ميثاقه على اهل العلم ان لا يكتموه فقال تعالى ﴿ واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه ﴾ وقال تعالى (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وقال عليه الصلاة والسلام (من سئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيمة بلجام من نار) رواه ابو داود والترمذى * وقال عليه الصلاة والسلام (ما من رجل يحفظ علما فيكتمه الا اتى يوم القيمة ملجوما بلجام من نار) * رواه ابو يعلى والطبرانى * وقال عليه الصلاة والسلام (من كتم علما مما ينفع الله به فى امر الدين الجمه الله تعالى يوم القيمة بلجام من نار) رواه ابن ماجه . وقال عليه الصلاة والسلام (مثل الذى يتعلم العلم ثم لا يحدث به كمثل الذى يكنز الكنز ثم لا ينفق منه) * رواه الطبرانى * فان كنت من اهل العلم والعرفان * وظهر لك حقية ما قلنا الى العيان * فاصدع بما تؤمر واعرض عن الجاهلين . وان كنت تخشى الفقر فالله تعالى خير الرازقين * ومن ترك شيأ لله عوضه الله تعالى خيرا منه فانه اكرم الاكرمين * وما اقبح الاكتساب بالدين * فاطلب بما تعمل وجه الله تعالى ولا تشرك بعبادته احدا . ولا ترج بها اجرة من الناس بل ارج الثواب والاجر منه غدا * فقد قال ربنا وهو اصدق القائلين . فى كتابه المبين . ان الذين يتلون كتاب الله واقاموا الصلاة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله) ومعلوم ان تجارة الدنيا بوار . وان الآخرة هى دار القرار * فشأن الذين يتلون كتاب الله تعالى العمل بما فيه وقد اخبر انهم يرجون تجارة لن تبور * وهى نيل الثواب منه والاجور * قال بعض اهل البصيرة كل علم يراد للعمل فلا قيمة

له بدون العمل لقول الله تعالى (قل يا اهل الكتاب لستم على شئ حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم) يعنى القرآن فالعالم اذا علم جميع العلوم ولم يعمل بما امره القرآن ولم ينته عما نهى الله تعالى عنه فليس على شئ بنص القرآن فيكون مثله كمثل الحمار يحمل اسفارا * ومثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث فاى حزن اعظم من التمثيل بالكلب والحمار انتهى وفقنا الله تعالى للعمل بما فيه * واعاننا على تلاوته وتدبر معانيه * انه اكرم الاكرمين * وارحم الراحمين * واستغفر الله العظيم ﴿ التتمة ﴾ لبعض فروع ومسائل مهمة * فوائدها جمة * اعلم ان الوصية واجبة اذا كان عليه حق مستحق لله تعالى كالزكاة والكفارات وفدية الصيام والصلاة التى فرط فيها ومباحة لغنى ومكروهة لاهل فسوق والا فمستحبة ولا تجب للوالدين والاقربين لان آية البقرة منسوخة بآية النساء وركنها الايجاب والقبول ولو دلالة كأن يموت الموصى له بعد موت الموصى بلا قبول صريح * وتجوز بالثلث للاجنبى بلا زيادة الا ان تجيز الورثة بعد موت الموصى لا قبله * وندبت باقل منه عند غنى ورثته اواستغنائهم بحصتهم من الارث * كما ندب تركها بلا احدهما لانها حينئذ صلة وصدقة * وصحت بالكل عند عدم الوارث واذا اجتمع الوصايا قدم الفرض وان اخره الموصى وان تساوت قدم ما قدمه * قال الزيلعى كفارة قتل وظهار ويمين مقدمة على الفطرة لوجوبها بالكتاب والفطرة على الاضحية لوجوبها اجماعا * وفى القهستانى عن الظهيرية عن الامام الطواويسى يبدأ بكفارة قتل ثم يمين ثم ظهار ثم افطار ثم النذر ثم الفطرة ثم الاضحية وقدم العشر على الخراج * وفى البرجندى مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى آخرا ان حج النفل افضل من الصدقة ولو اوصى بان يصلى عليه فلان او يحمل بعد موته الى بلد آخر او يكفن فى ثوب كذا او يطين قبره او يضرب على قبره قبة فهى باطلة انتهى الكل من التنوير وشرحه (تنبيه) وبما تقرر مع ما مر علم كيفية ترتيب الوصية لمن اراد ان يوصى فيجب عليه تقديم الاهم فالاهم فيقدم حقوق العباد التى لا شاهد بها فان حقوق العبد مقدمة لاحتياجه واستغناء الله تعالى ثم باخراج زكاة ماله او ما بقى عليه منها * وبالحج الفرض ان لم يكن حج * وبكفارة كل يمين حنث فيها ويجب دفع كل كفارة لعشرة ولا يكفى دفع كفارات متعددة او كفارة واحدة لاقل * وببقية الكفارات المذكورة ان كان عليه شئ منها مع مراعاة العدد فى مصرفها كما علمت وبالنذور وبفدية الصيام والصلاة ويكفى دفعها لواحد وبما فى ذمته من الاضاحى وصدقات الفطر ونحو ذلك * فهذا كله اذا ترك شيأ منه

يكون آثما ويموت عاصيا ويستوجب النار* ان لم يعف عنه الغفار * ثم ان لم يكن عليه شئ من ذلك اوكان وفعله اواوصى به يستحب له ان يوصى بان يحج عنه نفلا فانه افضل من الصدقة كما قدمناه* وبشراء رقبة تعتق عنه * وشاة تضحى عنه* وبفدية صلاته وصيامه * وكفارات ايمان ونحوها احتياطا لاحتمال تقصيره فى شئ من ذلك * وكذا بشئ معين يخرج عنه على نية الزكاة لما قلنا *ويوصى ايضا لفقراء ارحامه ثم بعدهم لفقراء جيرانه ثم لاهل حرفته ثم اهل بلده ثم للفقراء من غيرهم وينبغى ان يتفقد ذوى الهيئات والمروءة من الفقراء «١» وذوى العلم والصلاح ومن له حق عليه من تربية اوتعليم اونحو ذلك ليكون ذلك شكرا له على صنيعه ايضا فهو مأمور به وان يتفقد مسجد محلته اوغيره لعله يحتاج الى مرمة ونحوها * وان يوصى بشئ لعمارة طريق اوسبيل اوتجهيز غاز اوابن سبيل اوفك اسيراوغارم اونحو ذلك فكل ذلك اومعظمه قد انعقد اجماع المسلمين على جزيل ثوابه ولواوردنا مافيه من الاحاديث والاخبار لخرجنا عن المقصود * وان يوصى اهله بالتقوى والصبر وان لايرفعوا عليه صوتا ولايصلوا عليه فى المسجد ولايحفروا له قبرا لم يبل ميته «٢» فانه مابقى شئ من عظامه لايجوز نبشه كما ذكروه وان لايكفنوه

«١» قال فى شرح الهداية المسمى بمعراج الدراية ثم اعلم ان الافضل ان يجعل وصيته لاقاربه الذين لايرثون اذا كانوا فقراء قال ابن عبد البر لاخلاف فيه بين العلماء لانه تعالى كتب الوصية للوالدين والاقربين فخرج منه الوارثون بقوله عليه الصلاة والسلام لاوصية لوارث وبقى سائر الاقارب على الاستحباب وقد قال تعالى (وآتى المال على حبه ذوى القربى) الآية فبدأ بهم ولان الوصية صدقة فتعتبر بالصدقة فى الحياة اما لواوصى لغيرهم وتركهم صحت وصيته عند الفقهاء واكثر اهل العلم وعن طاووس والضحاك تنزع من الغير وترد الى قرابته وعن الحسن وجابر ابن زيد يعطى ثلث الثلث للغير ويرد الباقى الى قرابته اه منه

«٢» قال العلامة محمد الشهير بابن اميرحاج تلميذ ابن الهمام فى شرحه على المنية واما مايفعله الجهلة الاغبياء من الحفارين وغيرهم فى المقابر المسبلة العامة وغيرها من نبش القبور التى لم تبل اربابها وادخال اجانب عليهم فهو من المنكر الظاهر الذى ينبغى لكل واقف عليه انكاره على متعاطيه بحسب الاستطاعة فان كف والا رفع الى اولياء الامور وفقهم الله تعالى ليقابلوه بالتأديب ومن المعلوم ان ليس من الضرورة المبيحة لجمع الميتين فصاعدا ابتداء فى قبر واحد قصد دفن الرجل مع قريبه اوضيق محل الدفن فى تلك المقبرة مع وجود غيرها وان كانت تلك المقبرة «٣»

بما خالف السنة * وان لا يستأجروا له على الختمات والتهاليل بل يفعلون ذلك له تبرعا هم او غيرهم فان ذلك ينفعه اما القرآن فشهير واما التهاليل ففيها اثر وحكاية تؤيده ذكرها السنوسى فى آخر شرح السنوسية والاحسن ان يفعلها بنفسه فى حياته للاتفاق على وصول ثوابها اليه على ان ما يفعلونه له بعد موته لا يخلو عن منكرات غالبا * وليحذر عن الوصايا الباطلة التى ذكرناها وغيرها * وينبغى ان يوصيهم بان لا يضربوا على قبره خيمة فى الثلاثة الايام فان فيه زيادة على الكراهة ما شاهدناه من تهدم كثير من القبور بسبب دق الاوتاد وان ينقص الوصية عن الثلث ويراعى جانب الورثة كما مر * وان يكتب فى صدر وصيته كما نقل عن الامام رحمه الله تعالى بعد البسملة هذا ما اوصى به فلان بن فلان وهو يشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وان الجنة حق والنار حق الى آخر ما ذكره فى الظهيرية فى موضعين قبيل القسم الثالث فى المحاضر والسجلات * وان يداوم على ذكر الله تعالى ليكون آخر كلامه لا اله الا الله * فهذه هى الوصية الشرعية * والخصلة المرضية * التى يحمل عليها ما وردت به الاحاديث النبوية * الخالية عن الحظوظ النفسانية * والنزغات الشيطانية * لا ما يفعل فى زماننا فان اغلبها باطلة ردية * فاعمل بها وعلمها غيرك لتنال الدرجات الرفيعة * واحرص عليها فان ما سواها كسراب بقيعة * واشكر مولاك * على ما اولاك * فهو يتولى هداك * وفى التنوير وشرحه الوصية المطلقة كقوله هذا القدر من مالى اوثلث مالى وصية لا تحل للغنى لانها صدقة وهى على الغنى حرام وان عممت كقوله يأكل منها الغنى والفقير ولو خصت بالغنى اوبقوم اغنياء محصورين حلت لهم وكذا الحكم فى الوقف كما حرره منلا خسرو انتهى * وتأمله مع ما قدمناه عن الخانية فى الوصية باتخاذ الطعام من قوله ويستوى فيه الاغنياء والفقراء وعلله فى جامع الفتاوى بجريان التعارف بانها للغنى والفقير قال والمعروف كالمشروط وهذه وصية لا تختص بنوع كالعلماء والفقراء بل تعم انتهى * لكن قدمنا عنه تصحيح بطلان هذه الوصية فتدبر * وعلى ما فى التنوير فما يفعل فى زماننا من الايصاء بسقى ماء السوس فى المقبرة حالة الدفن لا يحل للغنى الشرب منه فتنبه * وفى نور العين فى اصلاح جامع الفصولين عن مجمع الفتاوى لو الورثة صغارا فترك

---

(٣) مما يتبرك بالدفن فيها البعض من بها من الموتى فضلا عن كون هذه الامور وما جرى مجراها مبيحة للنبش وادخال البعض على البعض قبل البلا مع ما يحصل فى ضمن ذلك من هتك حرمة الميت الاول وتفريق اجزائه فالحذر من ذلك انتهى منه

الوصية افضل وكذا لوكانوا بالغين فقراء ولايستغنون بالثلثين وانكانوا اغنياء اويستغنون بالثلثين فالوصية اولى * وقدر الاستغناء عن ابى حنيفة اذا ترك لكل واحد اربعة آلاف درهم دون الوصية وعن الامام الفضلى عشرة آلاف انتهى * وقوله فترك الوصية افضل «١» مخالف لما مر الا ان يحمل عليه فتدبر (فرع) له خادم اوقريب اسمه محمد وهو معهود فيما بينه وبين اهله وجيرانه بهذا الاسم ومتى ذكر به من غير نسبة يعرفونه بعينه فقال اوصيت لمحمد بكذا ولم يذكر اسم ابيه وجده وفهموا انه عناه هل يحل له ان يأخذ وللسامع ان يشهد قيل لا وقيل نعم قال فى القنية وهو الاشبه بالصواب واوفق لغيرها من المسائل وادفع للحرج فقد ابتلى الخاصة والعامة يقولون اوصيت للامام كذا وللمؤذن كذا ويريد به امام المحلة ومؤذنها ويفهم الناس ذلك انتهى * وفيها عليه فوائت فتحراها وقضاها ثم كان يجتهد فى المحافظة على المكتوبات والصيام لكنه يخاف انه عسى ترك تعديل الاركان وعليه تبعات اخر فانه يقدم التبعات ثم ان كان الورثة اغنياء يستحب ان يوصى للصلوات والصيامات وفيها اوصى بثلث ماله الى صلوات عمره وعليه دين فاجاز الغريم وصيته لايجوز لان الوصية متأخرة عن الدين ولم يسقط الدين باجازته * وفيها اوصى بصلوات عمره وعمره لايدرى فالوصية باطلة ثم رمز ان كان الثلث لايفى بالصلوات جاز وان كان اكثر منها لم يجز انتهى (قلت) والظاهر ان المراد لايفى بغلبة الظن لان المفروض ان عمره لايدرى وذلك كأن يفى الثلث بنحو عشر سنين وعمره نحو الخمسين او الستين ووجه هذا القول ظاهر «٢» للماهر وكأنه تخصيص للاول فتأمل * اوصى لرجل بمال وللفقراء

«١» قوله مخالف لما مر اى فى اول التتمة فانه قيد ندبها هناك بما اذا كانوا اغنياء اويستغنون بالميراث والا فالافضل تركها وظاهره انه لافرق بين ما اذا كانت الورثة صغارا اوكبارا وهنا قال ان تركها افضل اذا كانوا صغارا وظاهره ولوكانوا اغنياء فيخالف ما مر الا ان يحمل ماهنا عليه بأن يراد بالصغار الفقراء تأمل منه

«٢» قوله ووجه هذا القول ظاهر بيانه ان رجلا اواوصى بثلث ماله وبشئ آخر زائد على الثلث وهو مجهول تنفذ الوصية من الثلث فقط ولاتضر جهالة مازاد عليه لان الزائد اذا علم لاتنفذ الوصية به فكذا اذا جهل ولو اوصى بشئ مجهول هودون الثلث لم تصح اصلا وهنا لما رأينا الثلث يفى بنحو عشر سنين وعمره نحو الخمسين تقريبا علمنا يقينا انه اوصى بالثلث وبأزيد منه وذلك الزائد مجهول فتنفذ من الثلث فقط ويلغو الزائد فلاتضره الجهالة واما اذا كان «٣»

عال والرجل محتاج الاصح جواز اعطائه من نصيب الفقراء كما في الخانية * وفيها ولو قال تصدق بهذه العشرة على عشرة مساكين فتصدق بها على واحد دفعة جاز وكذا عكسه * اوصى بأن يتصدق بشيء من ماله على فقراء الحاج اومكة عن ابي يوسف يجوز ان يتصدق على غيرهم وقال زفر لا وعن ابراهيم بن يوسف الافضل ان لا يجاوزهم * قال في جامع الفتاوى وان صرف الى غيرهم جاز وعليه الفتوى * ولو قال في عشرة ايام فتصدق في يوم واحد جاز * وفي الظهيرية وغيرها اوصت الى زوجها بان يكفنها من مهرها الذي عليه فوصيتها باطلة (قلت) فليتنبه لهذه فهي كثيرة الوقوع في زماننا حيث توصي بتجهيزها من مالها وزوجها حي فلباقي الورثة الرد لان ذلك على الزوج فهي وصية له في المعنى (فائدة) اعلم انه اذا اوصى بفدية الصوم يحكم بالجواز قطعا لانه منصوص عليه وان تطوع بها الوارث بلا ايصاء قال محمد رح في الزيادات يجزيه ان شاء الله تعالى وهكذا علقه بالمشيئة فيما اذا اوصى بفدية الصلاة لانهم الحقوها بالصوم احتياطا لاحتمال كون النص معلولا بالعجز قالوا وان لم يكن معلولا فهي بر مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات فكان فيها شبهة كما اذا لم يوص بفدية الصوم فلذا جزم محمد بالاول ولم يجزم بالاخيرين فعلم انه اذا لم يوص بفدية الصلاة فالشبهة اقوى (واعلم ان المذكور فيما رأيته من كتب ائمتنا فروعا واصولا انه اذا لم يوص بفدية الصوم يجوز ان يتبرع عنه وليه وهو من له التصرف في ماله بوراثة اووصاية قالوا ولو لم يملك شيأ يستقرض الولي شيأ فيدفعه للفقير ثم يستوهبه منه ثم يدفعه لآخر وهكذا حتى يتم * والمتبادر من التقييد بالولي انه لا يصح من مال الاجنبي * ونظيره ماقالوا اذا اوصى بحجة الفرض فتبرع الوارث بالحج لا يجوز وان لم يوص فتبرع الوارث اما بالحج بنفسه اوبالاحجاج عنه رجلا فقد قال ابو حنيفة يجزيه ان شاء الله تعالى لحديث الخثعمية فانه شبهه بدين العباد وفيه لو قضى الوارث من غير وصية يجزيه فكذا هذا * وفي المبسوط سقوط حجة الاسلام عن الميت باداء الورثة طريقه العلم فانه امر بينه وبين ربه تعالى فلهذا قيد الجواب بالاستثناء انتهى ذكره في البحر *

و‎(٢)‎الثلث يفي باكثر من نحو الخمسين نعلم انه قد اوصى باقل من الثلث وذلك الاقل لم نعلمه كم هو هل هو خمسون اواقل او اكثر فلذا بطلت الوصية والظاهر ان هذا القول تخصيص للقول الاول الذي اطلق البطلان فلا يتنافيان والله تعالى اعلم انتهى منه

وظاهره انه من غير الوارث لايجزى وان وصل الى الميت ثوابه ثم هذا يعكر على ماقدمناه عن الشرنبلالي والفتح من وقوعه عن الفاعل فليتامل (فان قلت) تشبيهه بالدين فى الحديث يفيد ان الوارث ليس بقيد لان الدين لوقضاه اجنبى جاز (قلت) المراد والله تعالى اعلم التشبيه فى اصل الجواز لامن كل وجه والا فالدين يجب اداؤه من كل المال وان لم يوص به والحج ليس كذلك عندنا فانه لايجب الابوصية ولايخرج الامن الثلث لانه عبادة ولابد فيها من الاختيار بخلاف حقوق العباد فان الواجب فيها وصولها الى مستحقها لاغير فلم يكن التشبيه من كل وجه فلم يلزم ماقلته نعم وقع فى كلام بعض المتأخرين فى مسئلتنا الوارث اووكيله ومقتضى ظاهر ماقدمناه من كلامهم انه لايصح لان الوكيل لما استوهب المال من الفقير صار ملكا له لاللوارث وصار بالدفع ثانيا للفقير اجنبيا دافعا من مال نفسه الاان يوكله بالايهاب والاستيهاب فى كل مرة * واماقوله وكلتك باخراج فدية صيام اوصلاة والدى مثلا* فقد يقال يكفى لان مراده تكرير الايهاب «١» والاستيهاب حتى يتم وقد يقال لايكفى مالم يصرح بذلك لان الوارث العامى لايدرى لزوم كون ذلك من ماله حتى يكون ملاحظا انه وكيل عنه فى الاستيهاب له ايضا بل بعض العوام لايعرفون كيفية مايفعله الوكيل اصلا ولاسيما النساء * نعم ان قلنا القيد بالولى غير لازم بل المراد منه حصول الاخراج من ماله اومن مال غيره باذنه لايلزم شئ من ذلك وقد بلغنى عن بعض مشايخ عصرنا انه كان يقول بلزومه وانكر عليه بعضهم وكأن كل واحد نظر الى شئ مما قدمناه والله تعالى اعلم ولكن لايخفى ان الاحوط ان يباشره الوارث بنفسه اويقول لآخر وكلتك بان تدفع لهؤلاء الفقراء هذا المال لاسقاط كذا عن فلان وتستوهب لى من كل واحد منهم الى ان يتم العمل * ثم اعلم انه لايجب على الولى فعل الدور وان اوصى به الميت لانها وصية بالتبرع واذا كان عليه واجبات فوائت فالواجب عليه ان يوصى بما يفى بها ان لم يضق الثلث عنها فان اوصى باقل وامر بالدور وترك بقية

«١» قوله والاستيهاب فيه انه لايصح لانه توكيل بالتكدى اى الشحاذة لما صرحوا به من ان التوكيل بالاستقراض باطل وكذا كل ما كان تمليكا اذا كان الوكيل من جهة الطالب للتملك كالاستعارة لان ذلك صلة وتبرع ابتداء فيقع للوكيل الا ان يحمل على الرسالة بان يخرج الكلام مخرج الرسالة بان يضيف الكلام للآمر فيقول ان فلانا يطلب منك ان تهبه كذا والله تعالى اعلم ابن المؤلف

الثلث للورثة او تبرع به لغيرهم فقد اثم بترك ماوجب عليه نبه عليه فى تبيين المحارم وهذا الناس عنه غافلون * والظاهر ان فى الحج كذلك يجب ان يوصى بما يفى بالاحجاج من محله تأمل ﴿ فائدة اخرى ﴾ اوصى الى رجل فى نوع كان وصيا فى الانواع كلها فوصى الاب لايقبل التخصيص بخلاف وصى القاضى كما فى الخانية وغيرها ﴿ وفى ﴾ حيل التاترخانية جعل رجلا وصيه فيما له بالكوفة وآخر فيما له بالشام وآخر فيما له بالبصرة فعند ابى حنيفة كلهم اوصياء فى الجميع ولاتقبل الوصاية التخصيص بنوع او مكان اوزمان بل تعم وعلى قول ابى يوسف كل وصى فيما اوصى اليه وقول محمد مضطرب والحيلة ان يقول فيما لى بالكوفة خاصة دون ماسواها ونظر فيها الامام الحلوانى بان تخصيصه كالحجر الخاص اذا ورد على الاذن العام فانه لو اذن لعبده فى التجارة اذنا عاما ثم حجر عليه فى البعض لايصح وبأنهم ترددوا فيما اذا جعله وصيا فيما له على الناس ولم يجعله فيما للناس عليه واكثرهم على انه لايصح ففى هذه الحيلة نوع شبهة انتهى ملخصا ﴿ قلت ﴾ ومفاده انه لو اوصى الى رجل بتنفيذ وصية بمبرات وكفارات ونحوها يصير وصيا عاما على جميع تركته ويكون التصرف فيها له بل وان قال جعلتك وصيا فى ذلك خاصة بناء على ماقاله الحلوانى فتأمل * ثم رأيت المسئلة منصوصة فى الفتاوى الخانية حيث قال مانصه ولو اوصى الى رجل بدين والى آخر ان يعتق عبده اوينفذ وصيته فهما وصيان فى كل شئ فى قول ابى حنيفة وقالا كل واحد وصى على ماسمى له لايدخل الآخر معه انتهى * وصرح فيها بأن الفتوى على قول ابى حنيفة والناس عنها غافلون فلتكن على ذكر منك والله تعالى اعلم وله الحمد على ماالهم وعلم * وصلى الله على سيدنا محمد النبى المكرم * وعلى آله وصحبه وسلم * وقد نجز تحرير هذه الوريقات على يد موشيها * ومنمم برودها وحواشيها * محمد امين ابن عابدين * عفا الله تعالى عنه وعن والديه *
ومن له حق عليه * آمين
فى رجب الاصم سنة ١٢٢٩

﴿ هذا تقريظ العلامة السيد احمد الطحطاوى مفتى مصر القاهرة ﴾
﴿ وصاحب حاشية الدر المختار الفاخرة ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن جعل فؤاد الحاسدين لمهند النصر غمدا * وصير كاوم الحائدين لمنصة الرد وردا * وصلاة وسلاما على اشرف رسول الذى انزل عليه للمعاندين

لقد جئتم شيأ ادا * تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا
وعلى آله واصحابه الذين سيجعل لهم الرحمن ودا * مابشر بشير المتقين
وانذر قوما لدا (اما بعد) فقد اطلعت على هذه الرسالة الثمينة * التى هى
لنفائس الصواب خزينة * المسماة بشفاء العليل * وبل الغليل * فى حكم الوصية
بالختمات والتهاليل * فوجدتها رفيعة الشان * زاهية العرفان * انوارها قرآنية *
وامداداتها ربانية * مطوق البلاغة يشرب من حيضانها * وبلابل التحقيق
تصدح فى ذرى افنانها * تكفلت بجمع اصح النصوص دون اضعفها * وتصدرت
لحل مشكلات المسائل بلين معطفها

رجال الفقه ان تليت عليهم * مسائلها مصححات المقام
اقروها وقالوا باتفاق * فان القول ماقالت حذام

فلله در يراع زركش تلك الرياض السندسية * ولله فكر امام حقق تلك المسائل
الاصلية والفرعية * تحقيقا لايصد عنه الاحسود سد حسده باب الانصاف *
اوجاهل حمله الجهل على النزول الى حضيض الاعتساف

اذا ماقال حبر قول حق * وبعض معا صريه صد عنه
فاما ان يكون له حسودا * يعاديه على ماكان منه
واما ان يكون به جهولا * وصد الغمر عنه لم يشنه

فكفى الحسود ماافصحت عنه سورة الفاق وكفى الجاهل عنوانه * ولوانقضى
زمانه * والمأمول من ولى التوفيق * ان يسلك بنا اقوم طريق واصلى واسلم
على ذروة الانام * رسول الملك العلام * سيدنا محمد وآله الكرام * الفقير اليه تعالى
احمد الطحطاوى غفرله وقدكان كتب للمؤلف كتابا صورته هى هذه
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله العلى الاعلا * والصلاة والسلام على سيد اهل
العلا * محمد وآله اهل الولا والاستجلا * ان احسن ما ارتشفته افواه المسامع
من كؤوس الشفاه * واعبق ماتعطرت معاطس الاشمام بطيب نشره ونسيم رياه *
وابدع مانسجته السن البلغاء من حلل الالفاظ المطرزة بنفيس الجوهر المنضود *
وابرع ماسبكته افكار النبغاء ورصعته بغوالى الدرارى من حلى عرائس المعانى
مائسات القدود * سلام يضوع الاكوان بريا شذا عرفه الاريج الشميم *
ويخمش وجنات الورد بنان صباه ويرنح العذبات منه عبيق النسيم * اخص به
من حلى اجياد ابكار العلوم بعقود تقريره * ووشح صدور الطروس بقلائد
تحريره وتحبيره * ان قرر تفجر من بحر رقائقه الروائق ينبوع التحقيق معينا *

اوحرر نادى الناهل من عوارف معارفه لوكشف الغطا ماازددت يقينا * من تقلد لجلاد جدال لشريعة حساما لاتنبو مضاربه * وايد من سرايا مصنفاته الفقهية بجيوش قدبها سنام المعاند وغاربه * اعنى كعبة ذوى المجد والافضال للقاصدين * الاستاذ سيدى محمد الامين * لازالت احاديث فضائله المرفوعة مروية على افواه الدهور ولابرحت قلائد مقالاته محلية للبات الزمان ونحور الحور (اما) بعد فقد ورد الكتاب الكريم * الذى هو ابهى من الدر النظيم * ففكت يدى مذجاء مسك ختامه . فشاهدت مابالزهر يزرى وبالزهر فلعمرى ما السحر الاعقد من جواهر مقالاته ينتظم * وماالزهر الاثغر من ثنوره يبتسم * تحلى بقراءته اللسان . وتشنفت بسماعه الآذان * وقداشرقت علينا معه شمس تلك الرسالة الساطعة * التى هى لاصح نقول المذهب جامعة * فجرى عليها يراع التقريظ بما هو الواقع وصرح بالتقريع على الالد المكابر المعاند

مذلاح تحرير المسائل قدكسى * حللا من التحقيق والتدقيق
من ذا يعارضه وقد دانت له * دول من الترقيق والتنميق

وبعد هذا كلام مسؤل عنه غير متعلق بذلك وتاريخ الكتاب سابع ذى الحجة الحرام سنة ١٢٢٩

بسم الله الرحمن الرحيم

حمدا لمن جعل التفقه فى الدين من اعظم القربات * فكان لبصائر ذوى الالباب نورا ولارواحهم اقوات * وصلاة وسلاما على القلم المترجم عن كل سر مكنون وحكم مبين * القائل من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين * وعلى آله الاطهار * واصحابه الاخيار * وتابعيهم بالكشف عن هذا الدين كل ملمة * الوارد فيهم اختلاف امتى رحمة * مافاح نشر الاخلاص وثار * وماعبد الله عبد ابتغاء لوجهه لاطمعا فى درهم ولادينار (امابعد) فانى لماسرحت طرف طرف فكرى الفاتر * فى طرف ساحة هذا الروض الباسم الزاهر * وجدت نورنوريشير ببنان وروده الى النعمان * ملتفا باجد نبت واعطر ريحان * فتحققت انه ماهو الاجنتان * ذواتا افنان * فيهما عينان نضاختان * وجنا الجنتين دان

فقلت

بادر الى روض فضل * ان رمت فى الناس تحمد
واغنم لحكم جلاه * العابدينى محمد

فاجلت النظر فى محاسن غرره النازلة فى غرفه * واستضأت بدره الذى يحسده

(كل)

كل كوكب على كمال شرفه * فاذا هو العقد الفريد فى هذا الشان * والدر النضيد فى اخلاص العمل للملك الديان * وشفاء العليل بايضاح البيان * وبل الغليل لمبتغى التبيان * عن مذهب ابى حنيفة لنعمان * ثم لما تأملت ماحوته هذه الرسالة * الخالية عن الاطناب المؤدى للملالة * شبهتها بقلائد العقيان * بل بعقود الجمان * لم لاوهى منقولة عن اولئك القادة الفحول * الذين اقوالهم من اصح النقول * وكيف لاوالادلة بارزة النصال * فى ساحة المجال * فعلى المنصف ترك القيل والقال * لان اتباع الحق حسن المآل * على انها من آثار اقلام من اتسم بالفضل والعلم * واغتذا من لبانى المجد والحلم * فلله دره من همام اشاع وردها * وحلى بعقود عباراته وردها * ولله يراع حسن وجنة الطرس بتلك الاقوال * واظهر بهجة الانس بلآلئ جواهرها الغوال * ويالها من رسالة دلت على مؤلفها دلالة النسيم على الازهار * والشمس على النهار * واعربت انه اغرب فى سعة اطلاعه * وان شبره فى الفضل اطول من ذراع حاسده وباعه * وانه غاص البحر ففاز بدرره الفائقة * وفتح الكنز فظفر بالجوهرة الرائقة * وسلك فى الطريقة المحمدية اعظم المسالك * فما بالك من الهداية بما هنالك * فجزاه الله احسن الجزاء على مسعاه * واناله من خيرى دنياه واخراه * وادام بهجته بين الانام * ومنحنا واياه حسن الختام كتبه السيد محمد عمر الغزى

عفى عنه

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى رفع مقام اهل الشرع مذ نصبهم لاجراء احكام كتابه * وجعلهم نجوما يهتدى بنورهم الى مقام اليقين مذ افهمهم لذيذ خطابه * واثبت لهم التميز ورفع لهم المقدار * فانشرح بهم صدر الشريعة وصار عالى المنار * والصلاة والسلام على من ارسل رحمة للعالمين * وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين * والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين (اما بعد) فقد اطلعت على هذه الرسالة الفقهية * العديمة الاشباه والنظائر فى مذهب الحنفية * فوجدتها موافقة للمعقول والمنقول * قد احتوت على اقوال ائمة المذهب الفحول * فلله در مؤلفها ما اغزر علمه * وما اذكى فهمه * حيث لم يسبقه اليها سابق * ولم يلحقه بها لاحق * لقد انقذ بها من كان فى بحر الجهالة * وفى عمى الضلالة * واتى فيها بما نبه به راقد الهمة * وانار بتوضيحها ارجاء الدقائق المدلهمة * فلا بدع اذ هو مرجع العاملين * وابن العابدين * فجزاه الله الجزاء الجميل * وابقاه البقاء الطويل * ووفقنا واياه * الى مايحبه ويرضاه * بجاه خير انبياه * صلى الله وسلم عليه

وعلى من والاه * قال ذلك بلسانه * ورقمه ببنانه * احقر الورى
حسين المبتلى بامانة الفتوى بدمشق
الشام * ذات الثغر البسام
وذلك فى شهر رمضان المبارك سنة ١٢٣٠
الحمد لله

رسالة الحق بفتح مبين * جاءت فنحن الله فيها ندين
ولم يكن لفضلها منكرا * الا الذى قد باع دنيا بدين
ونحن سلمنا وحاشا بأن * نكون عن سبل الهدى حائدين
وقد كتبنا شاهدين الهدى * يارب فاكتبنا مع الشاهدين
رسالة قنا على الحق مذ * جاء بها محمد عابدين

عجالة العبد الضعيف القاصر عمر الخلوتى
البكرى اليافى الحنفى ذو الفكر
الفاتر قريح القريحة
والخاطر عفى عنه
آمين

الحمد لله تعالى

رسالة بالصدق وافت على * نهج حماها الله ممن يشين
الفاظها كالدر فى سبكها * لكنها تزرى بدر ثمين
حوت صحيح القول عن مذهب * يروى عن النعمان حق يقين
تزيل غيم الجهل عن قارئ * وينجلى قلب صداه مكين
الفها شهم همام سمى * محمدا من للفتاوى امين

عجالة الفقير اليه محمد امين الايوبى الانصارى
الحنفى الخلوتى القادرى

الحمد لله الذى اظهر الحق على يد من اختاره للهداية * وارشد الى الصدق من ساعدته العناية * فسبحانه من اله اعطى كل شئ خلقه ثم هدى * وجعل اهل العلم مصابيح بهم يهتدى * والصلاة والسلام على من اوضح للناس سبيل امر معاشهم * وبين لهم مابه نجاتهم فى معادهم * وعلى آله المتبعين لسنته * واصحابه الحائزين قصب السبق بصحبته * الداعين الى الاتباع * الناهين عن الابتداع *

(وبعد)

﴿ وبعد ﴾ فقد اطلعت على هذه الرسالة * الحاوية لانواع البسالة * فوجدتها فريدة فى هذا الباب * مستجمعة لتحقيقات اولى الالباب * الذين نصبوا انفسهم لنفع العباد * واسهروا اجفانهم حتى ظفروا بالسداد * ودونوا باستنباطهم هذا الدين * وحسنوه بالآيات والاحاديث الواردة عن سيد المرسلين * فمن تمسك باقوالهم فاز ونجا * ومن اعرض عنها لم يزل صدره ضيقا حرجا * فنعوذ بالله من ضيق الصدور * ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور * وحين سرحت الطرف فى رياض بلاغاتها * ورويت بالكرع من رحيق استعاراتها * انشدت * ولا بدع فيما اوردت *

فوالله ماادرى ازهر خميلة * بطرس كرام دريلوح على نحر

فان كان زهرا فهو صنع سحابة * وان كان درا فهو من لجة البحر

فلله در منشيها * ومحلى فصاحتها ومبديها * فلقد اتى بها بما يشفى العليل * ولم يدع للمعاند عليه من سبيل * على حداثة سنه * وعدم المساعد له على ما اوراه من جودة ذهنه * مستندا بذلك الى اقوال ثقات الائمة * الذين هم هداة هذه الامة * وما قاله هو الحق الذى اتفق عليه اهل الكمال * وماذا بعد الحق الا الضلال * فسبحان من خصه بهذه المزية * واقدره على جمع ماتشتت من المسائل الفقهية * فمن كان ذا بصيرة ولم يغلب عليه الهوى والطمع فى حطام الدنيا وتأمل ما ذكر * وامعن النظر فيما زبر * لم يخف عليه ان الاقتداء بالسلف واجب الاتباع * وان ما احدثه غيرهم بالاستحسان والرأى متعين الامتناع * فليس لعاقل ان يصير اليه * ولا ان يعول عليه * بل يجب طرحه وان جل قائله * اوعظم فى اعين الناس فاعله * اذ كل خير فى الاتباع * وكل شر منشؤه الابتداع * ولاريب ان من انكر ذلك * ولم يعرج على ماهنالك * فقد سجل على نفسه بغباوة لبه * وسخافة عقله ومرض قلبه * فالله المستعان على من غلبت شهوته على ديانته * وفتن فيما ينقدح فى ذهنه ولم يرتدع عن غيه ووقاحته * (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذهديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب) وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

قاله بفمه ورقه بقلمه افقر الورى

مصطفى السيوطى الحنبلى

غفر الله له ولوالديه

آمين

الحمد لله الذى زين السماء بالكواكب * وجعل العلماء سرجا يستضاء بهم فى النوائب * والهم من عباده من شاء لايقاظ النائمين * ونصب من اراده منهم لانقاذ الهالكين *

والصلاة والسلام على سيدنا محمد الناطق بالصواب * وعلى آله وصحبه ماناح طير وآب (امابعد) فلما اتحفت بالنظر الى هذه الرسالة المسماة بشفاء العليل وبل الغليل * فى حكم الوصية بالختمات والتهاليل * على مذهب النعمان * تخيل لى من حسنها انها عقد جان * اوروضة بستان * فاولعت بهـا حتى اسهرت فيها الاجفان * فرأيتها ذات افنان * محدقة بشقائق النعمان * مسيجة بالورد والسوسان * فلله در مؤلفها على ماجاد فيهاوابدع * وللدرر الفوائد اودع * فقد التقطت ممانثر قلمه من الدرر * وسرحت الطرف فى تلك الغرر * وكيف لاومستندها الطريقة المحمدية * ومعظم الكتب الفقهية * مؤيدة مع المعقول بالمنقول * ومع الفروع بالاصول * فجاءت على منوال لم يسبق اليه * ونمط لم يلحق عليه * فاعذتها برب الفلق * من كيد الحاسد وبالعلق

وقلت

ايا ابن العابدين وقيت شرا * من الحساد فى جنح الليالى

وطوقت الامانة فيك جبرا * فلاتخشى وطأ اوج المعالى

ثم تأملت هذه الرسالة فرأيتها صغيرة الجرم * لكنهـا غزيرة العلم * كمؤلفهـا فانه مع حداثة السن * هو كبير فى الفن * ويستدل بعرف طيبهـا * على فضل مؤلفها ولبيبها * ومع ذلك وان خالف فيهـا صاحب الجوهرة الحـدادى * والحاوى للزاهدى * لكنـه مشى فيهـا على ماهو المشهور من المذهب * والمعول عليه من المطلب * فان كتب المذهب بما نقله فيها طافحة * والعبارات فى المسئلة واضحة * فجزى الله جامعها الخير فى دنياه واخراه * ووفقنا واياه * لما يحبه ويرضـاه * بجاه سيدنا محمد خير انبياه واصفياه * ورزقنا الاخلاص فى العلم والعمل بجاه سيد الانام * ومنحنا واياه والمسلمين حسن الختام

رقمه ببنانه وقاله بلسانه عمر بن احمد
المجتهد لقبا الحنفى مذهبا
عفى عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جعل نبـال العلمـاء مراشـة مصيبة * وصير الحـائدين عن دينـه غرضـا فهى لهم مصـيبة * والصـلاة والسـلام على من بشريعتـه رفع مقام العلمـاء * وعلى آله واصحابه الصادعين بالسنتهم واسنتهم جميع اللؤماء (اما بعد) فانى لما وقفت على هذا التأليف المنيف * الجامع لما تشتت ولم يجتمع فى تأليف *

واعملت فيه الافكار * واجلت فى حدائقه الانظار * وشممت ارج لطافته * واشتففت بارد شفافته واستشمت بارقه * واستمطرت وادقه * وعرفت مزهره ووارقه * فرأيت ثمرات الصواب فى اكامه يانعة * وشموس الحق فى آفاقه طالعة * فحينئذ انشدت قول القائل * حيث لاغرو فيه لقائل

شعر

لك الله ما ادرى اسمر لحاظها * تكسر فيه الفتح ام ذلك السحر
ولم ادر حتى بان لى درثغرها * بان عقار الدن يسكنها الدر

غيره

وان شم نجدى شذى منه فائحا * تذكر حيا بالعذيب ومنزلا

فلله درجامعه من محقق * وفى كل علم مدقق * فانه قد اجاد * وامعن وافاد * واتقن فيما هو المقصود والمراد * فمن تأمله منصفا لم يكن له راد * وعند ذلك تمثلت بقول من قال * مع بعض تغيير فى المقال

مبيناسنة فى الدين قد درست * وموهناقول من فى ذاك قد وهموا
يافوز قوم نحوا هذا السبيل ولم * يصغوا لواش دنت فى فهمه الهمم
والفضل ياقومناللحبر قدطلعت * شموسه فاستضاء السهل والعلم
فجمع القول وهوالحق مجتهدا * فى النقل موضح مايصبوله الفهم
قد فاق حتى على اهل العلى فلذا * يعزا له الفضل والتحقيق والكرم
محمد النفس اعنى ابن اعبدها * ياحسنه علما يزهو به علم

وقدظهر ممانقله المومى اليه عن ائمة مذهبه انه هوالحق كيف وقدقرض على هذا السفر الامام الطحطاوى * الذى هو لكل علم حاوى * ومانقله عن شيخ الاسلام وتلميذه ابن القيم من ان الاجارة على قراءة القرآن غير صحيحة هو مذهب الامام احمد بن حنبل ومانقل عن الامامين مالك والشافعى فكذلك على مانقله النووى والعينى والعهدة عليهما فبان الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا فليس على المصنف مطعن لطاعن * ولامقال لمائن * الا ان يكون مكابرا اوحاسدا فنعوذ بالله من حسد يسد باب الانصاف * ويصد عن جميل الاوصاف

شعر

فقل لاناس يحسدون لآمة * متى حسدوا الادنى يضر مفضلا
هو الفضل طيب والحسود يشيعه * اشاعة نار عرف عود ومندلا

والله يحفظنا من الخطأ والخطل * ويحمينا من الزيغ والزلل * وصلى الله

على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين * والحمد لله رب العالمين

نمقه خويدم الطلبة غنام بن
محمد النجدى الحنبلى
عفى عنه آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى اوضح سبيل الرشاد لمن اتخذه سبيلا * والزم اهل الاخلاص كلمة التقوى اذ كانوا احق بها واهلها وما بدلوا تبديلا * فسبحان من اسعفهم فى طلب مرضاته * والدعاء الى جناته * ولم يشتروا بآياته ثمنا قليلا * وصلوته وسلامه على من اقام به على عباده الحجة * واوضح به المحجة * وقطع به المعذرة ولم يجعل لاحد اراد الوصول اليه على غير طريقه وصولا * وعلى آله واصحابه الذين بذلوا نفوسهم فى محبته ونصرته وصبروا على ذلك صبرا جميلا * وتابعيهم بالكشف عن سنته الغراء كل ملمة * الجالين عن ارجائها كل مدلهمة * من قام بهم الكتاب وبه قاموا فكم احيوا لابليس قتيلا * فلله ما تحمله المتحملون لاجله * ابتغاء لمرضاته وفضله * فاعقبهم الصبر على ذلك سرورا طويلا * (اما بعد) فقد اطلعت على هذه الرسالة * الخالية عن الاطناب والملالة * فوجدتها فريدة فى بابها * متزينة لخطابها * مغنية لطلابها * صحيحة النسب * عالية المقدار والحسب * لا تبتغى من الخطاب الا الاكفاء * ولا تزيع السر الا لذوى الاصفاء * وحين سرحت طرف الطرف القاصر * واعملت فكر الفكر الفاتر * فى تأمل نبت رياضها الزواهر * ورويت بالكرع من غدرها الذاخر * تحققت انها من غيث السما * وانها من آثار من لم يورث دينارا ولا درهما * فشممت نور تلك الرياض فزال ما بى من العلة * وارتشفت من نواحى الغدير فبليت الغلة

وقلت

لما رأينا العابدينى لاح لنا * داعى الى الله باصدق اقوال
من ذا يجاريه فى علاه وقد * ساعفته جيوش النصر والاقبال

فلله در عين اعملت اليراع فى تحبير طروسها * ولله فكر امام كشف القناع عن وجه عروسها * حتى بدا حسنها للناظرين عيانا * وطأطأ اهل الفضل رؤسهم له اذعانا * وخجل اصحاب الفن حياء من بروزها * وفاز اهل الصدق بوصالها وحوزها * كيف لا وقد بين صحة النسب * وغاص لجة البحر فظفر بما طلب * فاطفأ الله نار حاسديه * واقام الحجة على معانديه * وخابت آمالهم من الصفقة الرابحة وباؤوا باوزار الحرفة الفاضحة * ونودى على الملأ * بقول القائل

فنفسك لم ولاتلم المطايا * ومت كمدا فليس لك اعتذار

فلازالت احاديث فضائله العالية مرفوعة * ولابرحت فرائد مقالاته الجليلة مسموعة * فاظنك بما وراه من التحقيق والعرفان* عن مذهب امامه النعمان* وما نقله عن امام دار الهجرة مالك * وعن ابن عم المصطفى ظاهر المسالك * على مانقله الحافظ الشهير* والمحدث الكبير* بدرالدين محمود العيني وعن الحافظ المتعفف * والزاهد المتقشف * الفاضل النقي * محي الدين النووي * ومانقله عن شيخ الاسلام ابن تيمية التقي *وتلميذه ابي عبدالله الدمشقي*وهو مذهب امامنا المبجل * والحبر المفضل * ابي عبدالله احمد بن محمد بن حنبل * فنسأل الله ان يسلك بنا صراطه المستقيم صراط الذين انعم عليهم غير المغضوب عليهم ولاالضالين* والحمدلله رب العالمين * وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين * كتبه من لاشئ وعمله سئ محمد بن عمر الكاتب النجدي غفرله الله

الرسالة الثامنة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله القديم الوارث * المميت الباعث * الدائم الذى لاتغيره الحوادث * احمده على جميع الاحوال * واستغفره من الزلل فى الافعال والاقوال * واستجير به من قادحات الاهوال * واشهدان لااله الاالله وحده لاشريك له محى الامم لابتلاء اعمالها * ومميتها لانقضاء آجالها * ومعيدها كما انشأها اول مرة * ومجازيها على مااكتسبت ولو مثقال ذرة * حدالحدود * وفرض الفرائض بامر غير مردود * وجعل لمن قصر فى شئ منها جابرا * ولوكان على التقصير مثابرا * وندم على مافرط منه * وتداركه بالقضاء اوالفدية عنه * واشهدان سيدنا محمدا عبده ورسوله * وحبيبه وخليله * ارسله رحمة للعالمين * وشافعا مشفعا يوم الدين * وسيدالانبياء والمرسلين * جاءنا بالدين الحق الصحيح * والملة الحنيفية السمحة بلسان عربى فصيح * صلى الله تعالى وسلم عليه وعلى آله واصحابه * صلاة تتكفل لصاحبها بجزيل ثوابه * وتلبسه من الرضى افخراثوابه * (امابعد) فيقول فقيررحمة ربه المعين * محمدعلاءالدين ابن عابدين * هذه رسالة عملتها ذيلا لرسالة سيدى الوالد * احسن الله تعالى له الفوائد * ورحم روحه * وبرد ضجوعه * المسماة شفاء العليل * وبل الغليل * فى حكم الوصية بالختمات والتهاليل * اذكر فيها فوائد حسان * تقربها العينان * قدخلت من ذكرها تلك الرسالة * وقيدتها فى هذه العجالة * جل مأخذها من كلامه * على وفق رأيه ومرامه * لم يفرد لمسائلها فيما اعلم مؤلف * ولم يسبق فى احكامها مصنف * مع انها من اهم المهمات الدينية * والفرائض العينية * حلنى على جمعها مارأيته وسمعته من بعض جهلة الائمة * من الاخلال بما يتعلق باسقاط مافى الذمة * واستعين بالمولى المفيض للخير والجود * ان يحفظها من شركل حسود * واساله تعالى الذى بحبه نتغالى * وبنعمته التى علينا فى كل لمحة تتوالى * ان ينفع بها كما نفع باصلها انه على مايشاء قدير * وبالاجابة جدير * (وسميتها) منة الجليل * ذيل شفاء العليل * وبل الغليل * لبيان اسقاط ماعلى الذمة من كثير وقليل * وذلك من آثار عن عصر حضرة مولانا السلطان الاعظم * والخاقان الافخم * ناشر لواء العدل على مفارق الامة * وناصر الشريعة الغراء المزيلة لكل مدلهمة * حضرة مولانا السلطان ابن السلطان السلطان الغازى عبدالحميد خان الثانى * ايده الله تعالى ببركات السبع المثانى * وادام سرير سلطنته الى نهاية الدوران * ماتعاقب الملوان * آمين اللهم آمين

(وهذا)

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

﴿ الرسالة التاسعة ﴾

تنبيه الغافل والوسنان على احكام هلال رمضان
لخاتمة المحققين المرحوم السيد محمد
عابدين نفعنا الله به آمين

هذا ما وجد على ظهر هذه الرسالة بخط مؤلفها رحمه الله تعالى ببيان عدة الكتب التى نقلت عنها فى هذه الرسالة سوى الكتب التى راجعتها ولم انقل عنها اكتفاء بغيرها وقد بلغت اكثر من خمسين كتابا من الكتب المعتمدة فمن كتب الحنفية متن الكنز وشرحه تبيين الزيلعى وشرحه البحر الرائق وشرحه النهر الفائق وحاشية البحر للشيخ خير الدين الرملى والهداية وشرحها النهاية وشرحها غاية البيان وشرحها فتح القدير وشرح الدرر والغرر للشيخ اسمعيل النابلسى وحاشيتها للشرنبلالى وحاشيتها للعلامة نوح افندى والاشباه والنظائر وحاشيتها للسيد الحموى ومنح الغفار شرح تنوير الابصار والدر المختار وشرح الوهبانية وحاشية السيد ابى السعود على منلا مسكين وامداد الفتاح والبدائع شرح التحفة وشرح المجمع وشرح درر البحار وشرح منية المصلى وشرح التحرير لابن اميرحاج والذخيرة البرهانية وفتاوى قاضى خان والخلاصة والبزازية والتتارخانية والفيض والتجنيس ومختارات النوازل ونهج النجاه وفتاوى الكازرونى (ومن كتب الشافعية المنهاج وشرحه لابن حجر وشرحه للرملى وحاشية ابن قاسم على ابن حجر وحاشية الشبراملسى على الرملى وفتاوى الرملى الكبير وحاشية على شرح الروض والانوار وينابيع الاحكام) (ومن كتب الحنابلة الانصاف ومتن المنتهى وشرحه وشرح الغاية) (ومن كتب المالكية شرح المقدمة العزية ومختصر الشيخ خليل وشرحه للشيخ عبد الباقى) وغير ذلك والله تعالى اعلم

﷽

الرسالة التاسعة

الحمد لله الذي جعل العلم نورا يهتدي به عند اختلاف الآراء * واوضح سبله لسالكيه المتقين وان اضطربت فيه الاهواء * وقيض له في كل زمان رجالا هم على الحق ادلاء * صالوا بسنان اقلامهم وصارم لسانهم لنصرته بلا ارعواء * وجعل منهم ائمة اربعة هم ادعمة حصنه المتين المنيع * واركان بنائه المشيد البديع * الذي علا على كل بناء وجعل اتفاقهم الحجة القاطعة * والمحجة الواسعة * التي من خرج عنها ضل * ومن زاغ عنها زل * وان كان ابن ماء السماء * والصلاة والسلام على سيدنا محمد اشرف المرسلين وخاتم الانبياء * وعلى آله واصحابه الاتقياء النجباء * صلاة وسلاما دائمين ما طلع نجم في الغبراء * وسطع نجم في الزرقاء (امابعد) فيقول افقر العباد الى لطف مولاه الخفي محمد ابن عابدين الحنفي (هذه) رسالة سميتها تنبيه الغافل والوسنان * على احكام هلال رمضان * جمعتها بسبب واقعة وقعت سنة اربعين ومائتين والف من هجرة نبينا المكرم * صلى الله تعالى عليه وسلم * في اثبات رمضان المعظم * وهي ان جماعة حضروا ليلة الاثنين التالية لتسع وعشرين من شعبان المحترم * فشهدو الذي نائب مولانا قاضي القضاة في دمشق الشام * بانهم رأوا هلال رمضان هذا العام * من مكان عال وكان في السماء اعتلال من سحاب وقتام * وذلك بعد ادعاء رجل على اخر بمال معلوم * مؤجل الى دخول رمضان المرقوم * وانكار المدعى عليه حلول الاجل * فحكم الحاكم بموجب شهادتهم بعد ان زكاهم جماعة وتفحص عن ذلك وسئل * حكما شرعيا مستوفيا شرائطه بلا خلل * فكتب الحاكم مراسلة يستفتي فيها مفتي الانام * في دمشق الشام * على العادة * فافتى المفتي بصحة هذا الحكم المبنى على هذه الشهادة * وثبوت هلال رمضان لذلك * وبفرضية الصوم في ذلك اليوم حيث الامر كذلك * فامر نائب مولانا السلطان الاعظم بضرب المدافع للاعلام * بدخول رمضان فصام الناس عدة ايام فاراد بعض الشافعية * نقض هذه القضية * فزعم اولا انه اخبره بعض الناس ان جماعة رأوا الهلال صبيحة يوم الاثنين الذي ثبت انه اول رمضان فادعى ان هذا الاثبات لم يصح على مذهبه ولا على مذهب ابي حنيفة النعمان لان ذلك عند علماء النجوم ممتنع عقلا * اذ لا يمكن ان يرى الهلال عشية ثم يرى صباحا اصلا * فحيث خالفت الشهادة والحكم العقل يكونان باطلين * باتفاق المذهبين * وزعم ايضا ان الحكم من اصله غير صحيح *

وانه خطأ صريح * لان مولانا السلطان نصره الله تعالى ولى ذلك الحاكم سنة كاملة آخرها غرة رمضان المذكور * وانه بدخول رمضان قد انعزل عن القضاء فلم يصح حكمه المسطور * ولم يدر هذا الزاعم ان الشهر انما ثبت بعد حكم الحاكم * وزعم بعضهم انه راجع عبارة البحر من كتب الحنفية فوجدها دالة على خطأ الحاكم فى هذه القضية * وان الحنفية لم يفهموا مذهبهم فى هذه المسئلة الجلية * فحيث كان ذلك مخالفا للمذهبين * يكون اول رمضان يوم الثلاثا لا يوم الاثنين ويكون يوم الاربعاء يوم الثلاثين من رمضان بلا اشكال * فيجب صومه اذا لم ير فى ليلته هلال شوال * ثم تعاقدوا وتحالفوا على ذلك المقال * واشاعوا ذلك الامر بين العوام والجهال * ثم بعد ذلك استفاض الخبر عن كثير من بلاد الاسلام * انهم صاموا يوم الاثنين كما صام اهل الشام فاعرضوا عن ذلك ولم يلتفتوا اليه * واصروا على ماتعاهدوا وتحالفوا عليه * وقالوا ان هذه البلاد لا تفيد * لاعتبار اختلاف المطالع عند الشافعى وصمموا على صوم يوم الاربعاء الذى هو يوم العيد * ولما كانت ليلة اول نصف الشهر على ما اثبته عامة المسلمين * تركوا قنوت الوتر المسنون فى مذهبهم بيقين * ثم لما عيد الناس صاموا وتركوا صلاة العيد * فى ذلك اليوم السعيد * ثم صلوا العيد فى اليوم الثانى * واشاعوا ذلك بين القاصى والدانى * ووقع الناس فى الجدال * وكثر القيل والقال * وصارت مذاهب الائمة المجتهدين * ضحكة بين الجاهلين * حتى ارتد بسبب ذلك كثير منهم كما بلغنا عنهم * ثم لما تبين لاولئك الزاعمين * انهم اخطأوا على مذهبهم بيقين * صار بعضهم يقول انما فعلنا ذلك خروجا من خلاف ابى حنيفة النعمان * وان الحنفية لم يفهموا مذهبهم فى هذا الشان * ولعمرى ان هذا زور وبهتان * وتلبيس فى الاحكام الشرعية * ونصرة للنفس بلا رأى ولا روية كيف والمسئلة اجماعية * ولم يختلف فيها اثنان * ولم يوجد للعلماء فيها قولان فلما رأى ذلك بعض مشايخى الكرام * حفظه الله السلام * اخذته الغيرة الدينية * فامرنى بتحرير هذه القضية * فعند ذلك شرعت فى بيان النقول الصحيحة * والعبارات الصريحة * الدالة على ان الخطأ الصريح هو الذى ارتكبوه * وان الحق الصحيح هو الذى اعرضوا عنه واجتنبوه ولما كان منشأ خطاهم من حيث زعمهم عدم صحة هذه الشهادة واعتبار رؤية القمر نهارا واعتماد قول المنجمين وعدم اعتبار اختلاف المطالع لزم بيان خطاهم فى هذه الاربعة على المذاهب الاربعة فنذكر ذلك فى ضمن اربعة فصول * احدها فى بيان ما يثبت به هلال رمضان * ثانيها فى بيان حكم رؤية القمر نهارا * ثالثها فى بيان

حكم قول علماء النجوم والحساب * رابعها في بيان حكم اختلاف المطالع ﴿ الفصل الاول ﴾ في بيان ما يثبت به هلال رمضان (قال) علماؤنا الحنفية في كتبهم ويثبت رمضان برؤية هلاله وباكمال عدة شعبان ثلاثين (ثم) اذا كان في السماء علة من نحو غيم اوغبار قبل لهلال رمضان خبر واحد عدل في ظاهر الرواية او مستور على قول مصحح لا ظاهر فسق اتفاقا سواء جاء ذلك المخبر من المصر او من خارجه في ظاهر الرواية ولو كانت شهادته على شهادة مثله اوكان قنا او انثى او محدودا في قذف تاب في ظاهر الرواية لانه خبر ديني فاشبه رواية الاخبار ولهذا لا يشترط لفظ الشهادة ولا الدعوى ولا الحكم ولا مجلس القضاء (وشرط) لهلال الفطر مع علة في السماء شروط الشهادة لانه تعلق به نفع العباد وهو الفطر فاشبه سائر حقوقهم فاشترط له ما اشترط لها من العدد والعدالة والحرية وعدم الحد في قذف وان تاب ولفظ الشهادة والدعوى على خلاف فيه الا اذا كانوا في بلدة لا حاكم فيها فانهم يصومون بقول ثقة ويفطرون بقول عدلين للضرورة (وهلال) الاضحى وغيره كالفطر واذا لم يكن في السماء علة اشترط لهلالي رمضان والفطر جمع عظيم يقع العلم الشرعي وهو غلبة الظن بخبرهم لان المطلع متحد في ذلك المحل والموانع منتفية والابصار سليمة والهمم في طلب الهلال مستقيمة فالتفرد بالرؤية من بين الجم الغفير مع ذلك ظاهر في غلط الرآى كالو تفرد ناقل زيادة من بين سائر اهل مجلس مشاركين له في السماع فانها ترد وان كان ثقة مع ان التفاوت في حدة السمع واقع كما في التفاوت في حدة البصر والزيادة المقبولة ماعلم فيه تعدد المجالس او جهل فيه الحال من التعدد والاتحاد وهذا ظاهر الرواية (ولم) يقدر فيها الجمع العظيم بشئ فروى عن ابي يوسف انه قدره بعدد القسامة خمسين رجلا وعن خلف بن ايوب خمسمائة ببلخ قليل وعن محمد تفويضه الى رأي الامام (قال) في البحر والحق ماروي عن محمد وابي يوسف ايضا ان العبرة لتواتر الخبر ومجيئه من كل جانب انتهى (وذكر) الشرنبلالي وغيره تبعا للمواهب ان الاصح رواية تفويضه الى رأي الامام وروى الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة انه تقبل فيه شهادة رجلين اورجل وامرأتين وان لم يكن في السماء علة (قال في البحر ولم ار من رجح هذه الراوية وينبغي العمل عليها في زماننا لان الناس تكاسلوا عن تراءي الاهلة فكان التفرد غير ظاهر في الغلط ولهذا وقع في زماننا في سنة خمس وخمسين وتسعمائة ان اهل مصر افترقوا فرقتين فنهم من صام ومنهم من لم يصم وهكذا وقع لهم في الفطر بسبب ان جما قليلا شهدوا عند قاضي القضاة الحنفي ولم يكن بالسماء علة فلم يقبلهم فصاموا اي الشهود وتبعهم جمع

(كثير)

كثيروامر الناس بالفطر وهكذا في هلال الفطر حتى ان بعض مشايخ الشافعية صلى العيد بجماعة دون غالب اهل البلدة وانكر عليه ذلك لمخالفة الامام انتهى (اقول) ووجه مافعله بعض الشافعية المحكى عنه في هذه القضية ان هلال رمضان يثبت عندهم بشهادة واحد وان لم يكن في السماء علة كما سيأتى امافي الحادثة الواقعة في زماننا فان الشهادة مقبولة فيها اتفاقا لوجود العلة فلاتجوز المخالفة فيها لاحد (ثم) نقل في البحر نقولا تدل على ان ظاهر الرواية هو اشتراط العدد لاالجمع العظيم قال والعدد يصدق على اثنين فكان مرجحا لرواية الحسن التى اخترناها انتهى (ثم) نقل ان هذا اذا كان الذى شهد بذلك في المصر امااذا جاء من مكان آخر خارج المصر فانه تقبل شهادته اى الواحد اذا كان عدلا ثقة لانه يتيقن في الرؤية في الصحارى مالايتيقن في الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر في موضع مرتفع وهلال الفطر اذا كانت السماء مصحية كهلال رمضان انتهى (اقول) وهذا التفصيل قول الطحاوى قال في الذخيرة وهكذا ذكر في كتاب الاستحسان وذكر القدورى انه لاتقبل شهادته في ظاهر الرواية وذكر الكرخى انها تقبل وفي الاقضية صحح رواية الطحاوى واعتمد عليها انتهى وكذا اعتمدها الامام ظهير الدين والمرغينانى وصاحب الفتاوى الصغرى كما في امداد الفتاح عن معراج الدراية (اقول) وهذا وان كان خلاف ظاهر الرواية فينبغى ترجيحه في زماننا تبعا لهؤلاء الائمة الكبار الذين هم من اهل الترجيح والاختيار وجزم به الامام السغناقى في شرحه على الهداية المسمى بالنهاية وقال قبله وفي المبسوط وانما يرد الامام شهادته اى الواحد اذا كانت السماء مصحية وهو من اهل المصر فامااذا كانت متغيمة اوجاء من خارج المصر اوكان في موضع مرتفع فانه يقبل عندنا انتهى ولايخفى ان المبسوط من كتب ظاهر الرواية وقوله يقبل عندنا يفيد عدم الخلاف فيه في المذهب فيكون اطلاق مافي اكثر الكتب في محل التقييد وح فلا منافاة بين رواية الطحاوى وظاهر الرواية ﴿ وقد ﴾ قال في شرح المنية انه اذا صرح بعض الائمة بقيد لم يرد عن غيره منهم التصريح بخلافه يجب ان يعتبر انتهى * كيف وقد صرح به كثير منهم كما رأيت فيجب ان يقيد به ما اطلقه غيرهم اعتمادا على فهم الفقيه ﴿ قال ﴾ الامام الحافظ العلامة محمد ابن طولون الحنفى في بعض رسائله ان اطلاقات الفقهاء في الغالب مقيدة بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم الممارس للفن وانما يسكتون اعتمادا على صحة فهم الطالب انتهى فهذا اذا سكتوا عنه فكيف اذا صرح به كثير منهم (اقول)

ينبغي ترجيح مااختاره صاحب البحر من الاكتفاء بشاهدين ولو من المصر وقد
اقره عليه اخوه الشيخ عمر في النهر وكذا تلميذه التمرتاشي في المنح وابن حمزة
النقيب في نهج النجاة والشيخ علاء الدين في الدر المختار والشيخ اسماعيل النابلسي
في الاحكام شرح درر الحكام وقال انه حسن (وما) عللوا به لاشتراط
الجمع العظيم وهو ان الهمم في طلب الهلال مستقيمة فيدل على غلط من انفرد عنهم
برؤيته من واحد اواثنين او اكثر غير ظاهر في زماننا ايضا كما حكاه صاحب
البحر عن زمانه من ان الناس فيه تكاسلوا عن ترائي الاهلة بل زماننا اولى بذلك
فانه لايتطلب فيه الهلال الا اقل القليل ومن رآه منهم وشهد به فقد صار هدفا
لسهام السنة السفهاء لتسببه في منعهم عن شهواتهم * كما وقع في زماننا سنة خمس
وعشرين وماتين والف ان رجلا شهد برؤية الهلال في دمشق فحصل له
من الناس غاية الايذاء حتى صار هزأة وضحكة وصار يشار اليه بالاصابع في الاسواق
حتى بلغني عنه انه اقسم ليعصبن عينيه اذا دخل رمضان الآتي مع انه قد
استفاض الخبر في ذلك العام عن اكثر البلدان انهم صاموا كصومنا وشهد جماعة
لدى قاضي دمشق على حكم قاضي بيروت باثبات الهلال كاثباتنا * واما مايتوهم
من احتمال كذب الشهود فيندفع بان الاصل عدمه وبان الشرع بنى الامر على الظاهر
والا فذلك الاحتمال موجود في كل شهادة الا في شهادة المعصوم والشرع اكتفى
بالعدالة الظاهرة وفوض الباطن الى العالم بالسرائر ﴿ ثم اعلم ﴾ انه اذا تم
عدد رمضان ثلاثين بشهادة فرد ولم ير هلال الفطر والسماء مصحية لايحل الفطر
اتفاقا لظهور غلط الشاهد ويعزر * واختلف الترجيح في حل الفطر اذا كان ثبوت
رمضان بشهادة عدلين وتم العدد ولم ير هلال شوال مع الصحو فقيل يحل الفطر
وقيل لا والفتوى على الاول كما في الفيض * ووفق المحقق ابن الهمام بانه لايبعد انه
قبل شهادتهما في الصحو اي في اول رمضان لايحل الفطر وان في غيم يحل ﴿ ولا
خلاف في حل الفطر اذا تم العدد وكان بالسماء علة ليلة الفطر وان ثبت رمضان
بشهادة الفرد كما حرره في امداد الفتاح ﴿ قال ﴾ في غاية البيان لان الفطر
ماثبت بقول الواحد ابتداء بل بناء وتبعا فكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت
قصدا بيانه ان قول الواحد لما قبل في هلال رمضان قبل ايضا في هلال الفطر
بناء على ذلك وان كان لاتقبل قوله في الفطر ابتداء ﴿ وسئل ﴾ محمد رحمه
الله تعالى عن ثبوت الفطر بقول الواحد فقال يثبت بحكم القاضي لابقول الواحد
يعني لما حكم بهلال رمضان بقول الواحد يثبت الفطر بناء على ذلك بعد تمام

الثلاثين * قال شمس الائمة فى شرح الكافى وهو نظير شهادة القابلة على النسب فانها تكون مقبولة ثم يفضى ذلك الى استحقاق الميراث مع ان استحقاق الميراث لا يثبت بقول القابلة ابتداء انتهى ﴿ وفى ﴾ حاشية السيد محمد ابى السعود على شرح منلا مسكين واذا ثبتت الرمضانية بقول الواحد يتبعها فى الثبوت ما يتعلق بها كالطلاق المعلق والعتق والايمان ﴿ بفتح الهمزة ﴾ وحلول الآجال وغيرها ضمنا وان كان شئ من ذلك لا يثبت بخبر الواحد قصدا انتهى ﴿ تنبيه ﴾ صرحت عبارات المتون بان هلال الاضحى كالفطر اى فلا بد من نصاب الشهادة مع العلة و الجمع العظيم مع الصحو وهو ظاهر المذهب وهو الاصح كما فى الهداية وشروحها ﴿ وفى ﴾ رواية النوادر انه كهلال رمضان اى فيثبت بقول الواحد ان كان فى السماء علة وصححها فى التحفة فاختلف التصحيح (قال) فى البحر لكن تأيد الاول بانه المذهب (ثم) ذكر فى البحر عن شرح الاسبيجابى على مختصر الطحاوى ان بقية الاهلة التسعة كهلال الفطر حيث قال واما فى هلال الفطر والاضحى وغيرهما من الاهلة فانه لا تقبل فيه الا شهادة رجلين او رجل وامرأتين عدول احرار غير محدود ودين كما فى سائر الاحكام انتهى (قال) العلامة الخير الرملى فى حاشية البحر الظاهر انه فى الاهلة التسعة لا فرق بين ان يكون فى السماء علة ام لا فى قبول الرجلين لفقد العلة الموجبة لاشتراط الجمع الكثير وهى توجه الكل طالبين ويؤيده قوله كما فى سائر الاحكام فلو شهد اثنان بهلال شعبان ولا علة ثبت بعد اجتماع شرائط الثبوت الشرعى واذا ثبت يثبت رمضان باكمال العدة (فان قلت) فيه اثبات الرمضانية مع عدم العلة بخبر رجلين او رجل وامرأتين (قلت) ثبوته والحالة هذه ضمنى ويغتفر فى الضمنيات مالا يغتفر فى القصديات تأمل انتهى وتمام الكلام فى هذه المسئلة فيما علقناه على البحر ﴿ تتمة ﴾ فى الخلاصة والبزازية من كتاب الشهادات والوجه فى اثبات الرمضانية والعيد ان يدعى (بضم الياء المثناة) عند القاضى بوكالة رجل معلقة بدخول رمضان بقبض دين فيقر الخصم بالوكالة وينكر دخول رمضان فيشهد الشهود بذلك فيقضى القاضى عليه بالمال فيثبت مجئ رمضان لان اثبات مجئ رمضان لا يدخل تحت الحكم حتى لو اخبر رجل عدل القاضى بمجئ رمضان يقبل ويأمر الناس بالصوم يعنى فى يوم الغيم ولا يشترط لفظ الشهادة وشرائط القضاء اما فى العيد فيشترط لفظ الشهادة وهو يدخل تحت الحكم لانه من حقوق العباد انتهى (قلت) وانظر هل يشترط فى هذه الصورة الجمع

العظيم في حالة الصحو كما في الشهادة عليه ابتداء ام لا لكون المقصود اثبات الوكالة
ابتداء وثبوت الشهر يحصل ضمنا ويغتفر في الضمني ما لا يغتفر في القصدي لم ار
من صرح بذلك ولا تنس ما مر من ترجيح صاحب البحر الاكتفاء بشاهدين في هلال
رمضان مطلقا ففي غيره بالاولى فتأمل (ولما) كان وجوب الصوم غير متوقف
على الثبوت اعترض في البحر قول الكنز ويثبت رمضان برؤية هلاله ويعد شعبان
ثلاثين بان الاولى عبارة الوافي وهي ويصام برؤية الهلال وا كمال شعبان قال لان
الصوم لا يتوقف على الثبوت ولا يلزم من رؤيته ثبوته لان مجرد مجيئه لا يدخل
تحت الحكم انتهى (واذا) كان صومه يجب برؤيته بلا ثبوت ففائدة ما ذكره
في الخلاصة ثبوت ما علق عليه كوكالة وعتق وطلاق فانه بمجرد وجوب صومه
لا يحكم بهذه الاشياء بل لابد من اثباته واثباته مجردا لا يصح ما لم يتضمن حق عبد * ومثله
ما قاله في شرح الوهبانية من حيلة اثبات صحة صلاة الجمعة في محل فقدت فيه بعض
شروطها اذا جدد فيه جامع بان يعلق عتقا على صحتها فيه فيدعي الرقيق عتقه
بذلك وصحة الجمعة فيه فيحكم حاكم يرى صحتها فيه بعتقه وصحتها فيه فيسوغ للمخالف
ح ان يصلي الجمعة في الموضع المذكور ويدخل ما لم يأت من الجمع بالتبعية انتهى *
وذلك لان صحة الجمعة لا تدخل تحت الحكم قصدا وانما دخلت هنا تبعا لتضمنها
اثبات حق العبد وهو العتق * وله نظائر كثيرة من جملتها ما ذكروه في حيلة القضاء
على الغائب ﴿ خاتمة ﴾ حاصل ما مر فيما يتوقف عليه وجوب الصوم عندنا
رؤية الهلال من عدل او مستور لو في السماء علة والا لجمع عظيم او اثنان
على ما اختاره في البحر في زماننا او واحد عدل اذا جاء من خارج المصر
او من مكان عال وسيأتي ثبوته بالخبر المستفيض عن اهل بلدة اخرى في الصحيح
وان لم يكن شيء من ذلك فيجب باكمال عدة شعبان ﴿ واما عند المالكية ﴾ ففي شرح
العلامة الفيشي على المقدمة العزية اذا رأوه يثبت برؤية عدلين او رؤية مستفيضة
او نقل عدلين عن عدلين او عن استفاضة او نقل استفاضة عن عدلين او استفاضة
والا اكمل عدة شعبان ثلاثين ولا يثبت بمفرد ثبوتا عاما بل يلزمه هو واهله
من لا اعتناء له بامره انتهى ﴿ واما عند الشافعية ﴾ ففي متن المنهاج يجب صوم رمضان
باكمال شعبان ثلاثين او رؤية الهلال وثبوت رؤيته بعدل وفي قول عدلان وشرط
الواحد صفة العدول في الاصح لا عبد وامرأة واذا صمنا بعدل ولم نر الهلال بعد
الثلاثين افطرنا في الاصح وان كانت السماء مصحية واذا رؤي ببلد لزم حكمه البلد
القريب دون البعيد في الاصح والبعيد مسافة القصر وقيل باختلاف المطالع

(قلت) هذا اصح والله تعالى اعلم انتهى ﴿ واما عند الحنابلة ﴾ ففي متن المنتهى يجب برؤية هلاله فان لم يرمع صحو ليلة الثلاثين من شعبان لم يصوموا وان حال دون مطلعه غيم اوقتر اوغيرهما وجب صومه احتياطا واذا ثبتت رؤيته ببلدة لزم صومه جميع الناس ويقبل فيه وحده خبر مكلف عدل ولو انثى اوبدون لفظ الشهادة ولا يختص بحاكم وتثبت بقية الاحكام تبعا انتهى ملخصا (فقد) ظهر مما نقلناه ان هذا الاثبات الذي حكيناه اولا صحيح باتفاق الائمة الاربعة والله تعالى اعلم ﴿ الفصل الثاني ﴾ في بيان حكم رؤية الهلال نهارا (قال) صاحب الهداية الامام برهان الدين المرغيناني في كتابه مختارات النوازل ولا اعتبار برؤية الهلال بالنهار وقال ابو يوسف ان كان قبل الزوال فهو الليلة الماضية وقيل ان غاب بعد الشفق فهو الليلة الجائية وكذلك اذا بان بعد العصر انتهى (وقال) في كتابه المسمى بالتجنيس والمزيد اذا راوا هلال الفطر بالنهار اتموا صوم هذا اليوم راوه قبل الزوال اوبعده لان الهلال انما يجعل لليلة المستقبلة هو المختار انتهى (وفي) الذخيرة البرهانية ولا عبرة لرؤية الهلال نهارا قبل الزوال وبعده وهو الليلة المستقبلة بنحوه ورد الاثر عن عمر وقال ابو يوسف اذا كان قبل الزوال فهو الليلة الماضية انتهى (وفي) غرر الاذكار شرح درر البحار ويجعل ابو يوسف الهلال المرئي قبل الزوال للماضية حتى لو كان هلال فطر افطروا وصلوا العيد ان امكنهم والافي الغد وان كان هلال رمضان صاموا لانه غالبا لايرى قبل الزوال الا ان يكون لليلتين فيحكم بالصوم في اول رمضان اوبالفطر في آخره وجعلاه اي ابو حنيفة ومحمد ومعهما الائمة الثلاثة الليلة المستقبلة لانه لما وقع الشك في انه للماضية اوالمستقبلة لم يعتبر به في ذلك اليوم من الشهر الماضي المتيقن الاصلي انتهى (وفي) الحاوي القدسي ولا اعتبار برؤيته قبل الزوال وانما الاعتبار لرؤيته في الليلة الماضية عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ان كان قبل الزوال فهو الليلة الماضية وان كان بعده فللجائية انتهى (وفي) الفيض ولو راوا الهلال نهارا لايصام به سواء قبل الزوال اوبعده وهو الليلة المستقبلة على المختار انتهى (وفي) فتاوى الامام قاضي خان اذا راوا الهلال نهارا قبل الزوال اوبعده لايصام له ولا يفطر وهو من الليلة المستقبلة وقال ابو يوسف اذا راوه بعد الزوال فكذلك وان رأوه قبل الزوال فهو من الليلة الماضية وعن ابي حنيفة في رواية ان كان مجراه امام الشمس والشمس تتلوه فهو لليلة الماضية وان كان مجراه خلف الشمس فهو الليلة المستقبلة وقال الحسن ابن زياد ان غاب بعد الشفق فهو الليلة

الماضية وان غاب قبل الشفق فهو الليلة المستقبلة انتهى (ومثله) فى شرح الهداية المسمى بمعراج الدراية وفسر الامام بان يكون الى المشرق والخلف بان يكون الى المغرب (وفيه) ايضا عند الكلام على صوم يوم الشك وقالت الشيعة لايكره صومه مطلقا اى وان كانت السماء مصحية بل هو واجب الى ان قال وحاصل الاختلاف بيننا وبينهم انهم لايعتقدون الرؤية بل اجتماع الشمس مع القمر وذلك يكون قبل الرؤية بيوم فعلى هذا يجب الصوم فى يوم الشك عندهم وعندنا العبرة للرؤية لما روينا اى من حديث صوموا لرؤيته ولان الرؤية امر ظاهر يقف عليها الخاص والعام دون الاجتماع فانه لايقف عليه الا فرد خاص مع انه لايجرى فيه الخطأ انتهى (وفى) البدائع ولو رأوا يوم الشك الهلال بعد الزوال او قبله فهو لليلة المستقبلة فى قول ابى حنيفة ومحمد ولايكون ذلك اليوم من رمضان * وقال ابو يوسف ان كان بعد الزوال فكذلك وان كان قبله فهو لليلة الماضية ويكون اليوم من رمضان * والمسئلة مختلفة بين الصحابة روى عن ابن مسعود وابن عمر وانس مثل قولهما وروى عن عمر رواية اخرى مثل قوله وهو قول عائشة وعلى هذا الخلاف هلال شوال فاذا رأوا يوم الشك وهو يوم الثلاثين من رمضان قبل الزوال او بعده فهو لليلة المستقبلة عندهما ويكون اليوم من رمضان وعنده ان رأوا قبل الزوال يكون لليلة الماضية ويكون اليوم يوم الفطر * والاصل عندهما انه لاتعتبر رؤية الهلال قبل الزوال ولابعده وانما العبرة للرؤية بعد غروب الشمس وعنده لاتعتبر لان الهلال لايرى قبل الزوال عادة الا ان يكون لليلتين وهذا يوجب ان يكون اليوم من رمضان وكونه يوم الفطر فى هلال شوال * ولهما قوله صلى الله تعالى عليه وسلم (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته امر بالصوم والفطر بعد الرؤية) وفيما قاله ابو يوسف عدم وجوب الصوم والفطر على الرؤية وهذا خلاف النص انتهى (وفى) فتح القدير للمحقق ابن الهمام قال بعد كلام الخلاف فى رؤيته قبل الزوال من يوم الثلاثين فعند ابى يوسف هو من الليلة الماضية فيجب صوم ذلك اليوم وفطره ان كان ذلك فى آخر رمضان وعند ابى حنيفة ومحمد هو لليلة المستقبلة بلا خلاف * وجه قول ابى يوسف ان الظاهر انه لايرى قبل الزوال الا وهو لليلتين فيحكم بوجوب الصوم والفطر على اعتبار ذلك * ولهما قوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته اوجب سبق الرؤية على الصوم والفطر والمفهوم المتبادر منه الرؤية عند عشية آخر كل شهر عند الصحابة والتابعين ومن بعدهم بخلاف ماقبل الزوال من الثلاثين والمختار قولهما وهو كونه للمستقبلة قبل الزوال او بعده الا ان واحدا لو رآه فى نهار

الثلاثين من رمضان فظن انقضاء مدة الصوم وافطر عمدا ينبغي ان لاتجب عليه الكفارة
وان رآه بعد الزوال ذكره في الخلاصة انتهى ﴿ فهذه ﴾ جملة من نصوص
كتب الحنفية ومثله في غيرها من كتبهم المشهورة تركنا ذكرها خشية التطويل
فان انصف القابل للحق يكتفي بالقليل وكلها متفقة على انه لاعبرة لرؤيته
نهارا وان مايرى في النهار يكون الليلة المستقبلة خلافا لابي يوسف فلايثبت بما
يرى نهارا حكم من صوم ان كان لرمضان اوفطر ان كان لشوال وهذا هو
المختار كما مر عن الفتح ومثله في شرح الزيلعي وغيره عملا بالنص المعلق لزوم الصوم
والفطر على الرؤية المعهودة وهي مايكون ليلا وهذا ايضا مذهب الائمة الثلاثة
كما سيأتي (ولكن) نذكر عبارة البحر لنبين غلط من لم يفهمها ونسب الغلط
الى غيره مع انه لم يفهم مذهبه ﴿ ونصها ﴾ لورؤي في التاسع والعشرين بعد الزوال
كان كرؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا وانما الخلاف في رؤيته قبل الزوال يوم الثلاثين
فعند ابي حنيفة ومحمد هو للمستقبلة وعند ابي يوسف هو للماضية والمختار قولهما
لكن لو افطروا لاكفارة عليهم لانهم افطروا بتأويل ذكره قاضي خان انتهى
﴿ زعم ﴾ بعض الناس ان قوله وعند ابي يوسف هو للماضية معناه ان ذلك اليوم
من شعبان فيجب فطره وان كونه للمستقبلة عندهما معناه ان اليوم الثاني من رمضان
ففي الصورة الواقعة في هذه السنة اذا ثبتت رؤيته نهار الاثنين قبل الزوال يكون يوم الاثنين
من شعبان اتفاقا ويكون اول رمضان يوم الثلاثاء فالوقع من اثبات رمضان يوم الاثنين
مخالف للقولين فهو باطل اتفاقا انتهى ﴿ ولايخفى ﴾ ان هذا فهم قبيح وخطأ صريح
فان قول هذا الزاعم معنى كونه للماضية عند ابي يوسف كون ذلك اليوم من شعبان
فرية بلامرية بل معناه انه يجعل كأنه رؤي في الليلة الماضية وهي ليلة هذا اليوم
والهلال الذي يرى في ليلة هذا اليوم انما يكون اول شهر لاآخر شهر * على ان
مايرى آخر الشهر لايسمى هلالا بل يسمى قمرا فصار معنى كونه لليلة الماضية ان
ذلك اليوم الذي رؤي فيه الهلال يكون من رمضان فيجب صومه عند ابي يوسف
كما تقدم التصريح به في عبارة البدائع وفتح القدير * وصرح به ايضا في شرح المجمع
وقال حتى لوكان هلال فطر فطروا وان كان هلال رمضان صاموا فقوله صاموا
صريح في انه من رمضان لامن شعبان ﴿ ومعنى ﴾ كونه لليلة المستقبلة عندهما
ان هذه الرؤية لاعبرة بها لان الخلاف في رؤيته يوم الثلاثين من شعبان كما تقدم التصريح
به ولا شك انه بعد ثلاثي شعبان تكون الليلة المستقبله من رمضان سواء رؤي
الهلال نهارا اوفي الليلة المستقبلة * فمعنى قولهم انه يكون لليلة المستقبلة نفي كونه

لليلة الماضية لاثبات كون الليلة المستقبلة من رمضان بهذه الرؤية ﴿وكذا﴾ قول البحر في صدر العبارة لو رؤى في التاسع والعشرين كان كرؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا يعني انه لايكون لليلة الماضية لان الشهر لايكون ثمانية وعشرين فلهذا لم يقع خلاف في هذه الصورة. وانما الخلاف في رؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال فانه يحتمل كونه لليلة الماضية بان يكون شعبان مثلا ناقصا وهذا اليوم من غرة شهر رمضان والهلال المرئي في النهار له لا لرمضان ويحتمل كون شعبان كاملا وهذا الهلال لليلة المستقبلة واليوم الذي رؤى الهلال فيه آخر شعبان * فتصريحهم بانه لليلة المستقبلة معناه انه ليس للماضية فيلزم كونه للآتية ضرورة ان الشهر لايزيد على الثلاثين فليس الحكم بكونه للآتية وكون الآتية غرة رمضان مأخوذا من هذه الرؤية بل من اكمال شعبان ثلاثين لان رؤيته نهارا غير معتبرة بمعنى انها لايثبت بها صوم ولا افطار وانما المعتبر رؤيته ليلا لاغير * وانظر عبارة مختارات النوازل وعبارة الحاوي القدسي فان فيهما التصريح بان المعتبر رؤيته ليلا لا نهارا لانه المفهوم المتعارف بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم كما تقدم في عبارة الفتح ﴿وهذا﴾ كله عند عدم رؤيته ليلا اما اذا رؤى ليلا قبل رؤيته نهارا فشهد به شهود عند الحاكم فلا شك ولا شبهة لعاقل فضلا عن فاضل ان المعتبر ماشهد به الشهود في الليلة الماضية كما صرح بذلك ماقدمناه عن الحاوي من قوله ولا اعتبار لرؤيته قبل الزوال وانما الاعتبار لرؤيته في الليلة الماضية الخ ﴿واذا﴾ كان المعتبر رؤيته ليلا وثبت ذلك بالشهادة المزكاة لدى نائب مولانا قاضي القضاة فاخبر احد انه رآه قبل الزوال او بعده لايلتفت اليه من وجوه * احدها ان هذه شهادة على الرؤية في غير وقتها والسابقة في وقتها. ثانيها ان هذه الشهادة لو فرض معارضتها للشهادة السابقة قدمت السابقة لاتصال القضاء بها * ثالثها ان هذه الشهادة شهادة على نفي كون ذلك اليوم من رمضان والسابقة شهادة على اثباته كيف ولا معارضة لها بوجه * اما على قول ابي يوسف فظاهر لما علمت ان رؤيته قبل الزوال عنده تدل على ان ذلك اليوم من رمضان وهذا طبق ماثبت بالشهادة السابقة * واما على قولهما فلانه اذا رؤى نهارا وجعل عندهما لليلة المستقبلة لاينافي ان يكون الهلال موجودا قبلها بليلة فانه اذا ثبت بالبينة السابقة وجود الهلال ليلة الاثنين ورؤى ايضا نهار الاثنين يكون ذلك المرئي نهارا لليلتين احداهما الليلة السابقة الثابتة بالبينة والثانية الليلة المستقبلة فلا معارضة اصلا * وهذا كله بعد ثبوت رؤيته نهارا عند حاكم شرعي لا بمجرد الاخبار كما وقع في هذا العام والا فلا شبهة بوجه

مطلقا ﴿ فقد ﴾ تحرر ان هذا الاثبات الواقع فى هذا العام صحيح موافق لقول ائمتنا الثلاثة بل هو موافق للمذاهب الاربعة ايضا لعدم اعتبار رؤيتة الهلال نهارا عند الائمة الاربعة اما عندنا فقد علمت التصريح به ﴿ واما عند المالكية ﴾ فقد قال فى مختصر خليل ورؤيته نهارا للقابلة قال شارحه الشيخ عبد الباقى ورؤيته اى هلال رمضان اوشوال خلافا لمن خصه بالثانى نهارا قبل الزوال اوبعده للقابلة فيستمر على الفطر ان وقع ذلك فى آخر شعبان وعلى الصوم ان وقع ذلك فى آخر رمضان وقيل ان رؤى قبله فللماضية وبعده فللقابلة انتهى ﴿ واما عند الشافعية ﴾ ففى ينابيع الاحكام لصدر الدين الاسفراينى ورؤية الهلال بالنهار للقبلة لرواية عائشة وكتاب عمر رضى الله تعالى عنهما انتهى (وفى) الانوار للاردبيلى واذا رؤى الهلال بالنهار يوم الثلاثين فهو لليلة المستقبلة رؤى قبل الزوال اوبعده فان كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار انتهى (وفى) شرح المنهاج لابن حجر ولا برؤية الهلال فى رمضان وغيره قبل الغروب سواء ماقبل الزوال ومابعده بالنسبة للماضى والمستقبل وان حصل غيم وكان مرتفعاً قدراً لولاه لرؤى قطعا خلافا للاسنوى لان الشارع انما ناط الحكم بالرؤية بعد الغروب انتهى (وفى) شرحه للرملى ولا اثر لرؤية الهلال نهارا فلا نفطر ان كان فى ثلاثى رمضان ولا نمسك ان كان فى ثلاثى شعبان انتهى (وفى) حاشية ابن قاسم على شرح الروض قال فى الارشاد ولا اثر لرؤيته نهارا اى لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا لرؤيته اى بعد رؤيته كقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اى بعد دلوكها انتهى (واما عند الحنابلة) ففى المنتهى والهلال المرئى نهارا ولو قبل الزوال للمقبلة انتهى (وفى) الانصاف للمرداوى واذا رؤى الهلال نهارا قبل الزوال اوبعده فهو لليلة المقبلة هذا المذهب سواء كان اول الشهر اوآخره فلا يجب به صوم ولا يباح به فطر انتهى (وفى) الغاية وشرحها والهلال المرئى نهارا ولو رؤى قبل الزوال فى اول رمضان اوغيره اوفى آخره لليلة المقبلة نصا فلا يجب به صوم ان كان فى اول الشهر ولا يباح به فطر ان كان فى آخره لماروى ابووائل قال جاء كتاب عمر ان الاهلة بعضها اكبر من بعض فاذا رأيتم الهلال نهارا فلا تفطروا حتى تمسوا اويشهد رجلان مسلمان انهما رآياه بالامس عشية رواه الدارقطنى ورؤيته نهارا ممكنة لعارض يعرض فى الجو يقل به ضوء الشمس اويكون قوى النظر انتهى (قلت) وهذا الاثر نص فى ان رؤيته نهارا لاتنافى ثبوت رؤيته فى ليلة هذا النهار السابقة كما هو فى صورة مسئلتنا كما لاتنافى ثبوت رؤيته فى الليلة التالية لهذا النهار

وهو نص ايضا فى قبول الشهادة على رؤيته فى الليلة السابقة بعد رؤيته نهارا فرؤيته نهارا لا تمنع الحاكم من سماع الشهادة على رؤيته فى الليلة السابقة لان قوله فى هذا الاثر (اذا رأيتم الهلال نهارا) اى فى نهار الثلاثين من رمضان (فلا تفطروا فى ذلك اليوم حتى تمسوا) اى تغرب الشمس لعدم اعتبار رؤيته نهارا (او يشهد رجلان مسلمان انهما رأياه) اى رأيا هلال شوال (بالامس عشية) اى عشية ذلك النهار فاذا شهدا بذلك ثبت كون ذلك النهار من شوال وبدون ذلك لا يجوز الفطر فهذا اذا كانت الشهادة متأخرة عن الرؤية فكيف اذا كانت الشهادة سابقة واتصل بها حكم الحاكم ثم رؤى بعدها نهارا فعدم اعتبار رؤيته نهارا يكون بالاولى كما لا يخفى فكيف اذا كانت رؤيته نهارا مجرد دعوى لم تثبت فهل يسوغ لاحد ان يرد بها الشهادة السابقة الثابتة المتصلة بالحكم الرافع للخلاف لو كان ثم خلاف (فهذه) نصوص كتب المذاهب الاربعة ناطقة بان رؤيته نهارا لا توجب صوما ولا تبيح فطرا وان المعتبر رؤيته ليلا (فمن) خالف ذلك فقد خالف الاجماع (وما) نقلناه من هذه النصوص دال على ما قلناه من ان قولهم انه لليلة المقبلة بمعنى انه ليس لليلة الماضية لا بمعنى انا نثبت دخول الشهر بهذه الرؤية والا ناقض قولهم لا اثر لرؤيته نهارا على ان الكلام فى رؤيته يوم الثلاثين من شعبان او رمضان ولا شك ان الليلة التى بعده تكون من الشهر الآخر سواء رؤى نهارا اولا * فعلم ان تصريحهم بكونه للمقبلة انما هو لنفى كونه للماضية ردا على من قال به كابى يوسف كما لا يخفى على من له ادنى المام * باساليب الكلام * والله تعالى اعلم (ثم) بعد كتابتى لذلك رأيته بعينه معزيا الى شرح البهجة لشيخ الاسلام زكريا الانصارى عند قول المتن والمرئى بالنهار للمستقبلة فقال مانصه والمراد بما ذكر دفع ماقيل ان رؤيته يوم الثلاثين تكون لليلة الماضية واما رؤيته يوم التاسع والعشرين فلم يقل احد انها للماضية لئلا يلزم ان يكون الشهر ثمانية وعشرين انتهى ولله الحمد وقوله واما رؤيته الخ هو معنى قول البحر تبعا للفتح لو رؤى فى التاسع والعشرين بعد الزوال كان كرؤيته ليلة الثلاثين اتفاقا اى لا يكون للماضية اتفاقا لما ذكر لكن كان المناسب ان يقول قبل الزوال لانه بعد الزوال للمستقبلة اتفاقا حتى فى يوم الثلاثين ﴿ الفصل الثالث ﴾ فى بيان حكم قول علماء النجوم والحساب فنقول قد صرح علماؤنا وغيرهم بوجوب التماس الهلال ليلة الثلاثين من شعبان فان راوه صاموا والا اكملوا العدة فاعتبروا الرؤية او اكمال العدة اتباعا للاحاديث الآمرة بذلك دون الحساب والتنجيم . وقد

اتفقت عبارات المتون وغيرها من كتب علمائنا الحنفية على قولهم يثبت رمضان برؤية هلاله وبعد شعبان ثلاثين * ومن المعلوم ان مفاهيم الكتب معتبرة فيفهم منها انه لا يثبت بغير هذين * ولهذا بعد ما عبر في الكنز بما مر قال صاحب النهر في شرحه ما نصه وحاصل كلامه اي كلام الكنز ان صوم رمضان لا يلزم الا باحد هذين فلا يلزم بقول الموقتين انه يكون في السماء ليلة كذا وان كانوا عدولا في الصحيح كما في الايضاح قال مجد الائمة وعليه اتفق اصحاب ابي حنيفة الا النادر والشافعي وفسر في شرح المنظومة الموقت بالمنجم وهو من يرى ان اول الشهر طلوع النجم الفلاني والحاسب وهو من يعتمد منازل القمر وتقدير سيره في معنى المنجم هنا * وللامام السبكي الشافعي تأليف مال فيه الى اعتماد قولهم لان الحساب قطعي انتهى كلام النهر * وسنذكر ان المتأخرين من الشافعية ردوا كلام السبكي * وفي الاشباه والنظائر قال بعض اصحابنا لا بأس بالاعتماد على قول المنجمين وعن محمد بن مقاتل انه كان يسألهم ويعتمد قولهم بعد ان يتفق على ذلك جماعة منهم ورده الامام السرخسي بالحديث (من اتى كاهنا او منجما فقد كفر بما انزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) انتهى (قال) العلامة نوح في حاشية الدرر والغرر والحديث اخرجه اصحاب السنن والحاكم وصححه بلفظ (من اتى كاهنا او منجما فصدقه بما قال فقد كفر بما انزل على محمد) واخرجه ابو يعلى بسند جيد من اتى عرافا او ساحرا او كاهنا * والكاهن من يخبر بالشيء قبل وقوعه كما في الجامع وفي المحكم هو القاضي بالغيب * وفي مختصر النهاية للسيوطي هو الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في المستقبل ويدعي معرفة الاسرار * وفي القاموس العراف كشداد الكاهن * وقال الخطابي هو الذي يتعاطى مكان المسروق والضالة ونحوهما * وفي المغرب هو المنجم انتهى والمنجم هو الذي يخبر عن المستقبل بطلوع النجم وغروبه * وفي شرح العقائد النسفية اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن انتهى ماذكره العلامة نوح وقد اطال في ذلك اطالة حسنة (لكن) اعترض بعض محشي الاشباه الاستدلال هنا بالحديث المذكور بانه لا يبعد ان يقال ان المراد منه النهي عن تصديق الكاهن ونحوه فيما يخبر به عن الحوادث والكوائن التي زعموا ان الاجتماعات والاتصالات العلوية تدل عليها وهو المسمى علم الاحكام وحكمها لا يصح وان ادعوا الجزم بها كفروا اما مجرد الحساب مثل ظهور الهلال في اليوم الفلاني ووقوع الخسوف في ليلة كذا فلا تدخل في النهي بدليل انه يجوز ان يتعلم ما يعلم به مواقيت الصلاة والقبلة انتهى * فالاولى الاستدلال بالاحاديث

الدالة على اعتبار الرؤية لا العلم فانه صلى الله تعالى عليه وسلم قال (صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته) وقال (فان غم عليكم فاكملوا العدة) ولم يقل فاسئلوا اهل الحساب بل قال (نحن امة امية لانكتب ولانحسب) (وماذكره) محشى الاشباه قد رأيت نحوه منقولا فى اواخر فتاوى الكازرونى قال وفى الجامع الكبير فى معالم التفسير فى قوله تعالى (وما كان الله ليطلعكم على الغيب) قال الفقيه رضى الله تعالى عنه ان ما يخبر به المنجم لايكون غيبا ولايناقض قوله تعالى (لايعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله) وهو على وجهين ان كان المنجم يقول ان هذه الكوائن مخلوقات لله مسخرات بامره وهى دليل على بعض الاشياء فانه لايكون كفرا وان جعلها مختارات فاعلات بنفسها لايكون غيبا لان مايعرف بالحساب لايكون غيبا كما ان صبرة من المكيلات اوالموزونات اوالمعدودات لو عرف مقدارها بالكيل والوزن والعدد لم يكن ذلك علما بالغيب فكذلك مايعرف بالرمل ولانه قول بالظن وغالب الظن ليس علما بالغيب لان المحققين من المنجمين مجمعون على انه علم بغلبة الظن لان هذه الاجرام العلوية محتاج الحاسب الى مساحتها ومعرفة سيرها ومطرح شعاعها وانما يعرف ذلك بطريق التقريب لاعلى الحقيقة فهم مخطئ ومصيب . واما الحديث فان ثبت فهو محمول على كهان العرب والعرافين فانهم كانوا مشركين يزعمون ان التأثير للفلك الاعظم وانه هو الفاعل نفسه ومن قال مثل قولهم وصدقهم فيه فهو كافر واما اذا صدق بالحساب والكواكب مع اعتقاده بانها امارات واسباب فلا هذا هو اصل المذهب فاحفظه انتهى ملخصا (رجعنا) الى اصل المسئلة فنقول الحاصل ان للمتأخرين ثلاثة اقوال نقلها الامام الزاهدى فى القنية (الاول) ماقاله القاضى عبدالجبار وصاحب جمع العلوم انه لابأس بالاعتماد على قول المنجمين (الثانى) مانقله عن ابن مقاتل انه كان يسألهم ويعتمد على قولهم اذا اتفق عليه جماعة منهم (الثالث) مانقله عن شرح الامام السرخسى ان الرجوع الى قولهم عند الاشتباه بعيد لحديث (من اتى كاهنا) ثم نقل ايضا عن شمس الائمة الحلوانى ان الشرط عندنا فى وجوب الصوم والافطار رؤية الهلال ولايؤخذ فيه بقول المنجمين * ثم نقل عن مجد الائمة الترجانى انه اتفق اصحاب ابى حنيفة الا النادر والشافعى انه لا اعتماد على قول المنجمين فى هذا انتهى (وقد) ذكر الاقوال الثلاثة ابن وهبان فى منظومته جازما بالراجح منها فقال (وقول اولى التوقيت ليس بموجب * وقيل نعم والبعض ان كان يكثر) (وفى) الدر المختار ولاعبرة بقول الموقتين ولو عدولا

(على)

على المذهب انتهى (وفى) البحر عن غاية البيان من قال يرجع فيه الى قولهم فقد خالف الشرع انتهى (وفى) معراج الدراية ولا يعتبر قول المنجمين بالاجماع ومن رجع الى قولهم فقد خالف الشرع وماحكى عن قوم انهم قالوا يجوز ان يجتهد فى ذلك ويعمل بقول المنجمين غير صحيح لحديث (من اتى كاهنا) والمروى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم (فان غم عليكم فاقدروا له) اى باكمال العدة كما جاء فى الحديث كذا فى المبسوط ولا يجوز للمنجم ان يعمل بحساب نفسه وللشافعى رحمه الله تعالى فيه وجهان انتهى (وقد) نقل فى التتارخانية ما مر من الاقوال ثم نقل عن تهذيب الشافعية انه لا يجوز تقليد المنجم فى حسابه لا فى الصوم ولا فى الافطار وان فى جواز العمل بحساب نفسه وجهين انتهى * ومقتضى سكوته عليه انه ارتضاه ولا مانع من جواز عمله به لنفسه اذا جزم به لما صرحوا به من جواز التسحر والافطار بالتحرى فى ظاهر الرواية وكذا لو اخبره عدل ان الشمس غربت ومال قلبه الى صدقه له ان يعتمد على قوله ويفطر فى ظاهر الرواية كما فى التتارخانية ايضا وكذا الاسير فى دار الحرب يتحرى فى دخول الشهر ويصوم وعليه فيمكن التوفيق بين الاقوال الماضية بحمل القول بالعمل به على الجواز لنفسه اولمن صدقه والقول بعدمه على الوجوب فلا يلزم الاخذ بقوله ولا يثبت به الهلال اتفاقا . هذا ماظهر لى والله تعالى اعلم ﴿ واما عند المالكية ﴾ ففى مختصر الشيخ خليل انه لا يثبت بقول المنجم قال شارحه الشيخ عبدالباقى لا فى حق نفسه ولا فى حق غيره ولو كان اهله ومن لا اعتناء لهم بامره والمنجم الحاسب الذى يحسب قوس الهلال ونوره وفى كلام بعضهم انه الذى يرى ان اول الشهر طلوع النجم الفلانى والحاسب هو الذى يحسب سير الشمس والقمر وعلى كل لا يصوم احد بقوله ولا يعتمد هو نفسه على ذلك وحرم تصديق منجم ويقتل ان اعتقد تأثير النجوم وانها الفاعلة انتهى ﴿ واما عند الشافعية ﴾ ففى الانوار للاردبيلى ولا يجب بمعرفة منازل القمر لا على العارف بها ولا غيره انتهى (وفى) ينابيع الاحكام ولا عبرة بقول المنجم مطلقا فلا يصوم وان علم بالحساب انه اهل على الاظهر اذ تحكيمه قبيح شرعا انتهى (وفى) شرح المنهاج لابن حجر لا قول منجم اى لا يجب الصوم بقول منجم وهو من يعتمد النجم وحاسب وهو من يعتمد منازل القمر وتقدير سيره ولا يجوز لاحد تقليدهما نعم لهما العمل بعلمهما ولكن لا يجزيهما عن رمضان كما صححه فى المجموع وان اطال جمع فى رده انتهى (وفى) شرحه للرملى وفهم من كلامه اى كلام المنهاج عدم وجوبه بقول المنجم بل لا يجوز نعم له ان يعمل

بحسابه ويجزيه عن فرضه على المعتمد وان وقع فى المجموع عدم اجزائه عنه وقياس قولهم ان الظن يوجب العمل ان يجب عليه الصوم وعلى من اخبره وغلب على ظنه صدقه والحاسب فى معنى المنجم الذى يرى ان اول الشهر طلوع النجم الفلانى انتهى ملخصا (وفى) حاشية الشبراملسى على الرملى عند قوله نعم له ان يعمل بحسابه قال ابن قاسم على ابن حجر (سئل) الشهاب الرملى عن المرجح من جواز عمل الحاسب بحسابه فى الصوم هل محله اذا قطع بوجوده ورؤيته ام بوجوده وان لم تجز رؤيته فان أئمتهم قد ذكروا للهلال ثلاث حالات حالة يقطع فيها بوجوده وامتناع رؤيته وحالة يقطع فيها بوجوده ورؤيته وحالة يقطع فيها بوجوده ويجوزون رؤيته (فاجاب) بان عمل الحاسب شامل للمسائل الثلاث انتهى (وفى) شرح الرملى ايضا وشمل كلام المص ثبوته «١» بالشهادة مالودل الحساب على عدم امكان الرؤية وانضم الى ذلك ان القمر غاب ليلة الثالث على مقتضى تلك الرؤية قبل دخول وقت العشاء لان الشارع لم يعتمد الحساب بل الغاه بالكلية وهوكذلك كما افتى به الوالد رحمه الله تعالى خلافا للسبكى ومن تبعه انتهى (قلت) وعبارة والده فى فتاواه (سئل) عن قول السبكى لو شهدت بينة برؤية الهلال ليلة الثلاثين من الشهر وقال الحساب بعدم امكان الرؤية تلك الليلة عمل بقول الحساب لان الحساب قطعى والشهادة ظنية واطال الكلام فى ذلك فهل يعمل بما قاله ام لا وفيما اذا رؤى الهلال نهارا قبل طلوع الشمس يوم التاسع والعشرين من الشهر وشهدت بينة برؤية هلال رمضان ليلة الثلاثين من شعبان هل تقبل الشهادة ام لا لان الهلال اذا كان الشهر كاملا يغيب ليلتين اوناقصا يغيب ليلة * اوغاب الهلال الليلة الثالثة قبل دخول وقت العشاء لانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلى العشاء لسقوط القمر الثالثة هل يعمل بالشهادة ام لا (فاجاب) بان المعمول به فى المسائل الثلاثة ماشهدت به البينة لان الشهادة نزلها الشارع منزلة اليقين * وماقاله السبكى مردود رده عليه جماعة من المتأخرين وليس فى العمل بالبينة مخالفة لصلاته صلى الله تعالى عليه وسلم * ووجه ماقلناه ان الشارع لم يعتمد الحساب بل الغاه بالكلية بقوله (نحن امة امية لانكتب ولانحسب الشهر هكذا وهكذا) وقال ابن دقيق العيد الحساب لايجوز الاعتماد عليه فى الصيام انتهى والاحتمالات التى ذكرها السبكى بقوله ولان الشاهد قديشتبه عليه الخ لااثر لها شرعا لامكان وجودها فى غيرها من الشهادات

«١» قوله ثبوته بالشهادة برفع ثبوت على انه بدل من فاعل شمل وهوكلام المص والموصول فى قوله مالودل فى محل نصب مفعول شمل منه

(انتهى)

انتهى كلام الرملي الكبير (وفصل) المحقق ابن حجر بان الذى يتجه فيما لو دل الحساب على كذب الشاهد بالرؤية ان الحساب ان اتفق اهله على ان مقدماته قطعية وكان المخبرون منهم بذلك عدد التواتر ردت الشهادة والافلا قال وهذا اولى من اطلاق السبكي الغاء الشهادة المذكورة واطلاق غيره قبولها انتهى ملخصا (لكن) اعترضه محشيه العلامة ابن قاسم بان اخبار عدد التواتر انما يفيد القطع اذا كان الاخبار عن محسوس فيتوقف على حسية تلك المقدمات والكلام فيه انتهى يعنى ان كون تلك المقدمات حسية غير مسلم بل هى عقلية اى غير مدركة باحدى الحواس والعقلى لايثبت بالتواتر لانه مما يخطئ فيه الجمع الكثير كخطأ الفلاسفة فى قدم العالم والالازم ثبوت قدمه لاتفاق معظمهم عليه وان كانوا كفارا اذ ليس من شرط التواتر اسلام المخبرين كما فى شرح التحرير لابن امير حاج والله تعالى اعلم ﴿ واما عند الحنابلة ﴾ ففى الغاية وشرحها من باب صلاة الكسوف ولا عبرة بقول المنجمين فى كسوف ولا غيره مما يخبرون به ولايجوز عمل به لانه من الرجم بالغيب فلايجوز تصديقهم فى شئ من المغيبات انتهى (فحيث) علم انه لااعتماد على مايقوله علماء النجوم والحساب فى اثبات الشهر لعدم اعتباره فى الشرع المعلق فيه وجوب الصوم اوالفطر على الرؤية لاعلى القواعد الفلكية ظهر وتبين خطأ من عارض رؤية الشهر فى عامنا هذا الثابتة بالبينة التى اعتبرها الشارع صلى الله تعالى عليه وسلم وبنى الاحكام عليها بمجرد الاخبار عن جماعة انهم رأوا الهلال نهارا واعتمد على ذلك حتى صام يوم عيده بلا مسوغ شرعى بل بمحض الاحتمال العقلى المخالف لنصوص الشرع التى اعتبرها الائمة المجتهدون واتباعهم المعتمدون ولا حول ولا قوة الابالله العلى العظيم ﴿ الفصل الرابع ﴾ فى بيان حكم اختلاف المطالع اعلم ان مطالع الهلال تختلف باختلاف الاقطار والبلدان فقد يرى الهلال فى بلد دون آخر كما ان مطالع الشمس تختلف فان الشمس قدتطلع فى بلد ويكون الليل باقيا فى بلد آخر وذلك مبرهن عليه فى كتب الهيئة وهو واقع مشاهد (وفى) فتاوى المحقق ابن حجر صرح السبكي والاسنوى بان المطالع اذ اختلفت فقد يلزم من رؤية الهلال فى بلد رؤيته فى الآخر من غير عكس اذ الليل يدخل فى البلاد الشرقية قبل دخوله فى الغربية وح فيلزم عند اختلافها من رؤيته فى الشرقى رؤيته فى الغربى من غير عكس * واما عند اتحادها فيلزم من رؤيته فى احدهما رؤيته فى الآخر * ومن ثم افتى جمع بانه لومات اخوان فى يوم واحد وقت زواله

واحد هما فى المشرق والآخر فى المغرب ورث المغربى المشرق لتقدم موته
واذا ثبت هذا فى الاوقات لزم مثله فى الاهلة وايضا فالهلال قديكون فى المشرق
قريب الشمس فيستره شعاعها فاذا تأخر غروبها فى المغرب بعد عنها فيرى
انتهى (لكن) اعترض قوله ان الليل يدخل فى البلاد الشرقية قبل دخوله
فى الغربية بانه ليس على اطلاقه لان محل القبلية اذا اتحد عرض البلدين جهة
وقدرا اى جهة الجنوب والشمال وقدرا بان يكون قدر البعدين عن خط الاستواء
سواء انتهى ﴿ تنبيـه ﴾ قال فى شرح المنهاج للرملى وقد نبه التاج التبريزى
على ان اختلاف المطالع لا يمكن فى اقل من اربعة وعشرين فرسخا وافتى به
الوالد رحمه الله تعالى والاوجه انها تحديدية كما افتى به ايضا انتهى (قلت)
وذكر القهستانى عن الجواهر تحديده بمسيرة شهر فصاعدا اعتبارا بقصة سليمان
عليه السلام قال فانه قد انتقل كل غدو ورواح من اقليم الى اقليم وبين كل
منهما مسيرة شهر انتهى وفى دلالة القصة على ذلك نظر فالاول اولى لان الظاهر
من قوله لا يمكن الخ انه قدره بالقواعد الفلكية ولا مانع من اعتبارها هنا
كاعتبارها فى اوقات الصلاة كما سيأتى (فتلخص) تحقق اختلاف المطالع وهذا
مما لا نزاع فيه وانما النزاع فى انه هل يعتبر ام لا (قال) الامام فخر الدين الزيلعى
فى شرحه على الكنز اذا رأى الهلال اهل بلد ولم يره اهل بلدة اخرى يجب
ان يصوموا برؤية اولئك كيف ما كان على قول من قال لاعبرة باختلاف المطالع
وعلى قول من اعتبره ينظر ان كان بينهما تفاوت بحيث لا تختلف المطالع يجب وان كان
بحيث تختلف فاكثر المشايخ على انه لا يعتبر حتى اذا صام اهل بلدة ثلاثين يوما واهل
بلدة اخرى تسعة وعشرين يوما يجب عليهم قضاء يوم والاشبه ان يعتبر لان كل
قوم مخاطبون بما عندهم وانفصال الهلال عن شعاع الشمس يختلف باختلاف
الاقطار حتى اذا زالت الشمس فى المشرق لا يلزم ان تزول فى المغرب وكذا
طلوع الفجر وغروب الشمس بل كلما تحركت الشمس درجة فتلك طلوع فجر
لقوم وطلوع شمس لآخرين وغروب لبعض ونصف ليل لغيرهم * وروى
ان ابا موسى الضرير الفقيه صاحب المختصر قدم الاسكندرية فسئل عمن
صعد على منارة الاسكندرية فيرى الشمس بزمان طويل بعد ما غربت عندهم
فى البلد ايحل له ان يفطر فقال لا ويحل لاهل البلد اذ كل مخاطب بما عنده
(والدليل) على اعتبار المطالع ماروى عن كريب ان ام الفضل بعثته
الى معاوية بالشام قال فقدمت الشام فقضيت حاجتها واستهل على شهر رمضان وانا

بالشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ثم قدمت المدينة فى آخر الشهر فسألنى عبدالله ابن عباس ثم ذكر الهلال فقال متى رأيتم الهلال قلت ليلة الجمعة فقال انت رأيته قلت نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية فقال لكنا رأيناه ليلة السبت فلانزال نصوم حتى نكمل ثلاثين اونراه فقلت اولا تكتفى برؤية معاوية وصيامه فقال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رواه الجماعة الا البخارى وابن ماجه انتهى (وما) اختاره من اعتبار اختلاف المطالع هو المعتمد عند الشافعية على ماصححه الامام النووى فى المنهاج عملا بالحديث المذكور (قال) الرملى فى شرحه عليه ولانظر الى ان اعتبار المطالع يحوج الى حساب وتحكيم المنجمين مع عدم اعتبار قولهم كما مر لانه لايلزم من عدم اعتباره فى الاصول والامور العامة عدم اعتباره فى التوابع والامور الخاصة انتهى (قلت) على ان عدم اعتباره فيما مر انما هو لمخالفته نص الحديث المعلق وجوب الصوم والفطر على الرؤية دون الحساب ولامخالفة هنا فيه لنص بل هوموافق لظاهر النص المذكور عن ابن عباس وللنص المعلق فيه الوجوب على الرؤية بناء على اعتبار الوجوب فى حق كل قوم برؤيتهم كما فى اعتباره فى اوقات الصلاة فهذا مؤيد لما اختاره الزيلعى من اعتبار اختلاف المطالع (لكن) المعتمد الراجح عندنا انه لااعتبار به وهوظاهر الرواية وعليه المتون كالكنز وغيره (وهو) الصحيح عند الحنابلة كما فى الانصاف (وكذا) هومذهب المالكية ففى المختصر وشرحه للشيخ عبد الباقى وعم الخطاب بالصوم سائر البلاد ان نقل ثبوته عن اهل بلد بهما اى بالعدلين والرواية المستفيضة عنهما اى عن الحكم برؤية العدلين اوعن رؤية مستفيضة انتهى (قال) العلامة المحقق الشيخ كمال الدين بن الهمام فى فتح القدير واذا ثبت فى مصر لزم سائر الناس فيلزم اهل المشرق برؤية اهل المغرب فى ظاهر المذهب * وقيل يختلف باختلاف المطالع لان السبب الشهر وانعقاده فى حق قوم للرؤية لايستلزم انعقاده فى حق آخرين مع اختلاف المطالع وصار كما لوزالت اوغربت الشمس على قوم دون آخرين وجب على الاولين الظهر والمغرب دون اولئك * ووجه الاول عموم الخطاب فى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا معلقا بمطلق الرؤية فى قوله لرؤيته وبرؤية قوم يصدق اسم الرؤية فيثبت ماتعلق به من عموم الحكم فيعم الوجوب بخلاف الزوال والغروب فانه لم يثبت تعلق عموم الوجوب بمطلق مسماه فى خطاب من الشارع والله تعالى اعلم انتهى (قلت) ولو تعلق عموم الخطاب بمطلق مسمى الاوقات لزم الحرج العظيم لتكررها كل يوم بخلاف

الهلال فانه في السنة مرة (ثم) اجاب المحقق ابن الهمام عن الحديث المار بقوله وقد يقال ان الاشارة في قوله هكذا الى نحو ماجرى بينه وبين رسول ام الفضل وح لادليل فيه لان مثل ماوقع من كلامه لو وقع لنا لم نحكم به لانه لم يشهد على شهادة غيره ولا على حكم الحاكم (فان) قيل اخباره عن صوم معاوية يتضمنه لانه الامام (يجاب) بانه لم يأت بلفظة الشهادة ولو سلم فهو واحد لا يثبت بشهادته وجوب القضاء على القاضي والله تعالى اعلم. والاخذ بظاهر المذهب احوط انتهى (قال) في الفتاوى التتارخانية وعليه فتوى الفقيه ابي الليث وبه كان يفتي الامام الحلواني وكان يقول لو رآه اهل المغرب يجب الصوم على اهل المشرق انتهى (وفي) الخلاصة وهو ظاهر المذهب وعليه الفتوى (قال) في فتح القدير ثم انما يلزم متأخري الرؤية اذا ثبت عندهم رؤية اولئك بطريق موجب حتى لو شهد جماعة ان اهل بلد كذا رأوا هلال رمضان قبلكم بيوم فصاموا وهذا اليوم ثلاثون بحسابهم ولم ير هؤلاء الهلال لايباح فطر غد ولا تترك التراويح هذه الليلة لان هذه الجماعة لم يشهدوا بالرؤية ولا على شهادة غيرهم وانما حكوا رؤية غيرهم * ولو شهدوا ان قاضي بلدة كذا شهد عنده اثنان برؤية الهلال في ليلة كذا وقضى بشهادتهما جاز لهذا القاضي ان يحكم بشهادتهما لان قضاء القاضي حجة وقد شهدوا به انتهى (قلت) لكن قال في الذخيرة البرهانية مانصه قال شمس الائمة الحلواني رحمه الله تعالى الصحيح من مذهب اصحابنا رحمهم الله تعالى ان الخبر اذا استفاض وتحقق فيما بين اهل البلدة الاخرى يلزمهم حكم هذه البلدة انتهى ونقل مثله الشيخ حسن الشرنبلالي في حاشية الدرر عن المغني وعزاه في الدر المختار الى المجتبى وغيره مع ان هذه الاستفاضة ليس فيها نقل حكم ولا شهادة لكن لما كانت الاستفاضة بمنزلة الخبر المتواتر وقد ثبت بها ان اهل تلك البلدة صاموا يوم كذا لزم العمل بها لان المراد بها بلدة فيها حاكم شرعي كما هو العادة في البلاد الاسلامية فلا بد ان يكون صومهم مبنيا على حكم حاكمهم الشرعي فكانت تلك الاستفاضة بمعنى نقل الحكم المذكور وهي اقوى من الشهادة بان اهل تلك البلدة رأوا الهلال يوم كذا وصاموا يوم كذا فانها مجرد شهادة لاتفيد اليقين فلذا لم تقبل الا اذا شهدت على الحكم او على شهادة غيرهم لتكون شهادة معتبرة شرعا والا فهي مجرد اخبار اما الاستفاضة فانها تفيد اليقين كما قلنا ولذا قالوا اذا استفاض وتحقق الخ. فلا ينافي ماتقدم عن فتح القدير. ولو سلم وجود المنافاة فالعمل على ماصرحوا بتصحيحه والامام الحلواني من اجل مشايخ المذهب وقد صرح بانه الصحيح من مذهب اصحابنا وكتبت فيما علقته

(على) ٢٣٠

على البحر ان المراد بالاستفاضة تواتر الخبر من الواردين من تلك البلدة الى البلدة الاخرى لا مجرد الاستفاضة لانها قدتكون مبنية على اخبار رجل واحد فيشيع الخبر عنه ولاشك ان هذا لايكفى بدليل قولهم اذا استفاض الخبر وتحقق فان التحقيق لايكون الا بما ذكرنا والله تعالى اعلم (وقد) تلخص مما حررناه * وتحصل مما قررناه * من المسائل المتفرقة والمجتمعة * فى هذه الفصول الاربعة * ان المعول عليه * والواجب الرجوع اليه * فى مذاهب الائمة الاربعة المجتهدين * كما هو المحرر فى كتب اتباعهم المعتمدين * ان اثبات هلال رمضان * لايكون الا بالرؤية ايلا او باكمال عدة شعبان * وانه لاتعتبر رؤيته فى النهار * حتى ولو قبل الزوال على المختار * وانه لايعتمد على مايخبر به اهل الميقات والحساب والتنجيم * لمخالفته شريعة نبينا عليه افضل الصلاة والتسليم * وانه لاعبرة باختلاف المطالع فى الاقطار * الا عند الشافعى ذى العلم الزخار * مالم يحكم به حاكم يراه * فيلزم الجميع العمل بما امضاه * كما ذكره ابن حجر وارتضاه * وقال لانه صار من رمضان عندنا بموجب ذلك الحكم ومقتضاه * وهذا آخر ما يسره الله تعالى وقضاه * من الكلام على احكام هلال رمضان ورؤياه * على يد عبده المفتقر الى عزه وعلاه * محمد عابدين عفا عنه مولاه * وتجاوز عن مساويه وخطاياه * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد نبيه ومجتباه * وحبيبه ومصطفاه * وعلى آله واصحابه ومن والاه * وذلك فى منتصف شوال سنة اربعين ومأتين والف من هجرة من حاز اقصى الشرف واعلاه * والحمد لله رب العالمين

﴿ الرسالة العاشرة ﴾

اتحاف الذكى النبيه بجواب مايقول الفقيه
للعالم العلامة الحبر البحر الفهامة
السيد محمد امين الشهير بابن
عابدين رحمه الله ونفعنا
به آمين

الرسالة العاشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله وكفى * وسلام على عباده الذين اصطفى (وبعد) فيقول الفقير الى عفو مولاه الحنى * محمد امين ابن عابدين الحنفى * هذه رسالة جمعتها لبيان قول القائل

مايقول الفقيه ايده الله * ولازال عنده الاحسان

فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل ما بعد قبله رمضان

فان البيت الثانى ينشد على عدة اوجه والحكم فيها مختلف وهو من الالغاز العويصة * والخفيات الغويصة * وقد ذكره بعض علمائنا السادة الحنفية * فى الكتب الفقهية * فمنهم من اقتصر ومنهم من زاد * ومنهم من اجمل ومنهم من اوضح المراد * وقد رأيت لغير علمائنا زيادة على ماذكروه * فاردت جمع جميع مابينوه * راجيا من المولى تعالى خلوص النية * وبلوغ الامنية * وقد سميت هذه الرسالة باتحاف الذكى النبيه * بجواب مايقول الفقيه * فاقول وبالله استعين فى كل حين * قال الامام العلامة خاتمة المحققين * الشيخ محمد كمال الدين الشهير بابن الهمام فى شرحه على الهداية المسمى فتح القدير قبيل كنايات الطلاق * ومن مسائل قبل وبعد ماقيل منظوما

رجل علق الطلاق بشهر * قبل مابعد قبله رمضان

وصوره ثلاث لانه اما ان يكون جميع ماذكر لفظ قبل اوجميعه بعد او جمع بينهما ففى الجمع كالبيت يلغى قبل ببعد فيبقى شهر قبله رمضان فيقع فى شوال وفى نحوه ثلاث صور اخرى وذلك لانه لايخلو من انه اذا كرر لفظة قبل مرة واحدة ان يتخلل بينهما بعد كما فى البيت وقد عرفت حكمه اولايتخلل بل يكون المذكور محض قبل نحو فى شهر قبل ماقبل قبله رمضان فيقع فى ذى الحجة ومن انه اذا كرر لفظة بعد مرة واحدة ان يتخلل بينهما قبل قلب البيت وحكمه ان يلغى بعد بقبل فيبقى شهر بعده رمضان فيقع فى شعبان اولايتخلل بل المذكور محض بعد نحو فى شهر بعد مابعد بعده رمضان فيقع فى جمادى الآخرة انتهى وقد نقله عنه العلامة الشيخ على بن غانم المقدسى فى شرحه على نظم الكنز لابن الفصيح ثم قال وقد نظمت الجواب عن الكل بقولى

ذاك شهر بعد الصيام فان جئـ * ـت بقلب فانه شعبان

اوببعد صرفا فثانى جمادى * اوبقبل شهر به القربان

وقوله بقلب بتقديم اللام على الباء اى بقلب ما انشد سابقا بان يقال بعد ماقبل بعده * وقوله شهر به القربان اى التضحية وهو ذوالحجة قال المقدسى ثم ذكرت القاعدة التى يعرف بها الجواب فقلت

قابل القبل بالذى هو بعد * وسواه يبنى عليه البيان

وتأمل بفطنة وذكاء * فبه تدرك الوجوه الثمان

انتهى * وقداشار بقوله الثمان الى ماذكره العلامة الشيخ تقى الدين الشمنى فى شرح النقاية ونقله عنه العلامة الشيخ زين بن نجيم فى كتابه البحر الرائق على كنز الدقائق من ان هذا البيت يمكن انشاده على ثمانية اوجه احدها قبل ماقبل قبله ثانيها قبل مابعد قبله ثالثها قبل ماقبل بعده رابعها بعد ماقبل قبله خامسها بعد مابعد بعده سادسها بعد ماقبل بعده سابعها بعد مابعد قبله ثامنها قبل مابعد بعده والضابط فيما اجتمع فيه القبل والبعد ان يلغى قبل وبعد لان كل شهر بعد قبله وقبل بعده فيبقى قبله رمضان وهو شوال اوبعده رمضان وهو شعبان انتهى * وقال فى النهر الفائق وحاصلها اما ان يكون المذكور محض قبل اوبعد او الاولين قبل اوبعد او الاول فقط اوقبل بين بعدين او عكسه انتهى * قلت وحاصل حكمها ان المراد فى محض قبل ذوالحجة وفى محض بعد جمادى الآخرة وفى قبلين معاسابقين اولاحقين اومفصولين شوال وفى بعدين كذلك شعبان وقد ظهر ان مدار الجواب على هذه الاشهر الاربعة ونظم ذلك بعض الفضلاء فقال

محض قبل ذوحجة محض بعد * فالجمادى الاخيرذا اعلان

مع قبلين كيف ماكان بعد * فهو شوال عكسه شعبان

فهذا جملة مارأيته لعلمائنا فى جواب هذا السؤال ورأيت مثله فى شرح المجموع فى الفرائض والحساب للعلامة الاشمونى شارح الالفية حيث قال هذا البيت من نوادر الابيات واشرفها مبنى وارقها معنى يشتمل على ثمانية ابيات بالتغيير والتقديم والتأخير ويتفرع منه مسائل كثيرة حتى قال بعض الفضلاء انه يشتمل على نحو مائة الف مسئلة من المسائل الفقهية والتعاليق اللغوية بشرط التزام عدم الوزن الشعرى والزيادة فى عدد الاجزاء شيأ لطيفا ليس بالكثير وقد رفع هذا البيت للعلامة جمال الدين ابى عمرو ابن الحاجب رحمه الله تعالى بارض الشام وافتى فيه وابدع وواصل وفرع فقال هذا البيت من المعانى الدقيقة التى لايعرفها فى مثل هذا الزمان احد وقد سئلت عنه بمصر واجبت بما فيه كفاية فقلت هذا البيت ينشد على ثمانية اوجه لان مابعد قبل الاولى قد يكون قبلين وقد

يكون بعدين وقد يكونان مختلفين فهذه اربعة اوجه كل منهـا قد يكون قبله قبل وقد يكون قبله بعد صارت ثمانية فاذكر قاعدة يبتنى عليها تعبير الجميع وهي ان كلا اجتمع فيه منها قبل وبعد فالغهما لان كل شهر حاصـل بعد ماهو قبله وحاصل قبل ماهو بعده ولايبقى حينئذ الابعده رمضان فيكون شعبان او قبله رمضان فيكون شوالا ولم يبق الاما جيمه قبل اوجيعه بعد فالاول هوالشهر الرابع من رمضان لان معنى قبل ماقبل قبله رمضان شهر تقدم رمضـان قبل شهرين قبله وذلك ذوالحجة والثانى هو الرابع ايضـا ولكن على العـكس لان معنى بعد مابعد بعده رمضان شهر تأخر رمضـان بعد شهرين بعده وذلك جادى الآخرة فاذا تقرر ذلك فقبل ماقبل قبله رمضان ذوالحجة وقبل مابعد بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وقبل ماقبل بعده رمضان شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال وقبل مابعد قبله رمضان شوال لان المعنى ايضا قبله رمضان فهذه اربعة ثم اجر الاربعة الاخر على ماتقدم فان بعد ماقبل قبله رمضان شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال وبعد مابعد بعده رمضـان جادى الآخرة لان مابعد بعده شعبان وبعده رمضـان وهو جـادى الآخرة وبعده ماقبل بعده رمضان شـعبان لان المعنى بعده رمضـان وذلك شعبان وبعد مابعد قبله رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شـعبان هذا لفظ ماوجدته منقولا عنه رحمه الله تعالى انتهى كلام الا شمونى رحمه الله تعالى ﴿ فصل ﴾ هذا كله مبنى على ان ماملغاة لامحل لها من الاعراب ويحتمل ان تكون موصولة اونكرة موصوفة فتكون فى محل جر باضافة الظرف الذى قبلها اليها وفيها ثمانية اوجه ايضا الاول قبل مابعد بعده الثانى عكسه اى بعد ماقبل قبله الثـالث قبل ماقبل قبله الرابع عكسـه اى بعد مابعد بعده الخـامس قبل ماقبل بعده السادس عكسه اى بعد مابعد قبله السابع قبل مابعد قبله الثامن عكسه اى بعد ماقبل بعده واحكام هذه الثمانية تخـالف احكام الثمانية السـابقة فانه هنـا يقع الطلاق فى الاول فى جادى الاخيرة وفى الثانى فى ذى الحجة وفى الثالث والسادس والثامن فى شوال وفى الرابع والخامس والسـابع فى شعبان فالاربعة الاخيرة عـلى تقدير الموصولية اوالموصوفية بعكس احكامها على تقدير الالغاء كما سيأتى بيانه وقد ذكر الستة عشر وجها العلامة شيخ الاسـلام خاتمة الحفاظ الشيخ محمد بدر الدين الغزى العامرى مفتى السادة الشافعية فى دمشق المحمية وبين احكامها بنظم لطيف وذكر اوجه ماالملغاة مفرعة من بيتين كما رأيت ذلك بخطه الشريف وصورته

مايقول الفقيه ايده الله * ه ولازال عنده الاحسان
فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل ماقبل قبله رمضان * ذوالحجة
فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل مابعد بعده رمضان * شعبان
فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل ماقبل بعده رمضان * شوال
فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل مابعد قبله رمضان * شوال
فى فتى علق الطلاق بشهر * بعدما قبل قبله رمضان * شوال
فى فتى علق الطلاق بشهر * بعد مابعدبعده رمضان * جادى الآخرة
فى فتى علق الطلاق بشهر * بعد ماقبل بعده رمضان * شعبان
فى فتى علق الطلاق بشهر * بعد مابعد قبله رمضان * شعبان
ثم قال وللسبكى فى هذه المسئلة مؤلف هو عندى بخطه وله جواب عن البيتين منظوم جمع ماقيل فيه ثم ذكر نظم الامام السبكى نقلا عن خطه ولكن فيه تحريف واختلال نظم ثم قال واجاب فقير عفوالله تعالى محمد ابن الغزى العامرى لطف الله تعالى به بقوله

هاك منى جواب ماقيل نظما * من سؤال يحفه الاتقان
عن فتى علق الطلاق بشهر * قبل ماقبل قبله رمضان
موضحاما اجاب عنه به ابن الـ * ـحاجب الحبر ذو التقى عثمان
حكمه ان تمحضت بعد فيه * فى جادى الاخرى يرى الفرقان
ثم ذوالحجة الحرام اذا ما * محضت قبل للطلاق زمان
واذا ماجمعت ذين لغ قبلا * مع بعد وما بقى الميزان
مع قبل المراد شوال فاعلم * ومن البعد قصدنا شعبان
كل ذا حيث الغيت ما وهذا * بسط ذاك الجواب والتبيان
واذاما وصلتها فجماد * قبل مابعد بعده رمضان
ثم ضد بحجة محض قبل * فيه شوال عندهم ابان
ولضد شعبان ثم سوى ذا * عكس مامر فى الزمان بيان
ثم ما ان وصفتها فكوصل * خذ جوابا قد عمه الاحسان

انتهى جواب البدر الغزى (اقول) وبيانه انما الواقعة فى السؤال على ثلاثة اوجه لانها اما ان تكون زائدة او موصولة او نكرة موصوفة فان كانت زائدة فالجواب مامر مصورا مفصلا وان كانت موصولة او موصوفة ففى قبل مابعد بعده رمضان يقع فى جادى الآخرة لان الشهر الذى بعدبعده رمضان هورجب

فالذى قبله جمادى الآخرة * وفى عكس هذه الصورة نحو بعدما قبل قبله رمضان يقع فى ذى الحجة لان الشهر الذى قبل قبله رمضان هو ذوالقعدة فالذى بعده ذو الحجة وفى محض قبل يقع فى شوال لان الشهر الذى قبل قبله رمضان هو ذوالقعدة كامر فالذى قبله شوال * وفى عكسه يعنى محض بعد يقع فى شعبان لان الشهر الذى بعد بعده رمضان هو رجب فالذى بعده شعبان فهذه اربع صور * وبقى اربع سواها * الاولى قبل ماقبل بعده الثانية عكسها اعنى بعدمابعد قبله * الثالثة قبل مابعد قبله .الرابعة عكسها اعنى بعدماقبل بعده * وحكم الاربع عكس مامر فيما اذا الغيت ما * ففى الصورة الاولى من هذه الاربع اذا كانت ماملغاة يقع فى شوال كأنه قال قبل قبل بعده رمضان فرمضان مبتدأ واول الظروف المضاف بعضها الى بعض خبره والجملة صفة لشهر الواقع فى السؤال وضمير بعده عائد على شهر فيلغى قبل مع ما اضيف اليه وهو بعد لانه هو عين المراد من الضمير المضاف اليه بعد فيصير كأن قبلا الاول قداضيف الى ذلك الضمير فكأنه قال بشهر قبله رمضان وذلك شوال * وعلى هذا الوجه يكون الظرف الواقع بعدما مجرورا * واذا كانت موصولة اوموصوفة يقع فى شعبان كأنه قال بشهر قبل شهر قبل بعده رمضان اوبشهر قبل الشهر الذى قبل بعده رمضان فقبل المضاف الى ماصفة لشهر الواقع فى السؤال وضميره المستقر فيه عائد الى الموصول وقبل المضاف الى بعد خبر مقدم وضميره المستقر فيه عائد على رمضان ورمضان مبتدأ مؤخر والجملة من المبتدأ والخبر صلة اوصفة لما والضمير المضاف اليه بعد عائد على ما والمعنى علق الطلاق بشهر موصوف بكونه قبل الشهر الآخر الذى رمضان استقر قبل بعد ذلك الشهر الآخر فيلغى قبل ببعد كامر لان الشهر الذى قبل بعده رمضان هو رمضان نفسه فبقيت ما حالة كونها موصولة اوموصوفة عبارة عن رمضان فباضافة قبل اليها يصير كأنه قال علقه بشهر قبل رمضان وذلك هو شعبان * وهكذا الكلام فى الصور الثلاث الباقية ففى كل صورة منها كان الجواب فيها شوالا اوشعبان على تقدير الغاء ما يكون الجواب فيها بالعكس على تقدير موصوليتها اوموصوفيتها ففى الصورة الثانية منها اعنى بعد مابعد قبله رمضان على الالغاء يقع فى شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان كامر وعلى تقديرها موصولة يقع فى شوال لان الذى بعد قبله رمضان هو رمضان نفسه فالذى بعده هو شوال * وفى الثالثة اعنى قبل مابعد قبله رمضان على الالغاء يقع فى شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال كما مر وعلى الموصولية يقع فى شعبان لان الذى بعد قبله رمضان هو رمضان نفسه كامر

فالذى قبله هو شعبان * وفى الرابعة اعنى بعد ماقبل بعده رمضان على الالغاء يقع فى شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وعلى الموصولية يقع فى شوال لان الذى قبل بعده رمضان هو رمضان نفسه فالذى بعده شوال * وهكذا تقول على تقديرها نكرة موصوفة فحكمها حكم الموصولة (والحاصل) ان ما الواقعة موصولة اوموصوفة فى هذه الصور الاربع عبارة عن رمضان لان ضابطها ان يقع بعدما ظرفان مختلفان فتكون صلتها او صفتها قبل بعده رمضان او بعد قبله رمضان وكل شهر واقع قبل بعده وبعد قبله فيلغى احد الظرفين بمقابله فتكون ماعبارة عن رمضان كما قلنا وحينئذ فتنظر الى الظرف الاول الذى اضيف الى ما فى هذه الصور الاربعة فان كان لفظ قبل كان المعنى قبل رمضان وهو شعبان وان كان لفظ بعد كان المعنى بعد رمضان وهو شوال * وانما كانت هذه الصور الاربعة على تقدير الموصولية اوالموصوفية عكس الاحكام التى جرت فيها على تقدير الغاء ما لان ماالملغاة حرف زائد لامحل له من الاعراب فلايكون الظرف الذى قبلها مضافا اليها اذلا يضاف الى الحرف فاذا اسقطنا احد الظرفين المتكررين بمقابله يبقى الظرف الآخر مضافا الى ضمير الموصوف فاذا كان الظرف الباقى هو لفظ قبل صار المعنى بشهر قبله رمضان وذلك شوال وان كان لفظ بعد صار المعنى بشهر بعده رمضان وذلك شعبان (واذا) علمت ماقررناه فنقول الضابط الحاصر لصور الموصولية اوالموصوفية الثمانية انه اما ان تتمحض قبل اوبعد اوتختلطا وعلى الاختلاط فاما ان يكون الظرفان المتأخران اللذان بعد ما متحدين اى قبلين اوبعدين واما ان يكونا مختلفين اما التمحض فالمراد فى تمحض قبل شوال وفى تمحض بعد شعبان واما القسم الثانى وهو الاختلاط فان كان الاخيران فيه متحدين فان كانا قبلين فالمراد ذوالحجة وان كانا بعدين فالمراد جمادى الآخرة ومجموع هذه اربعة صور * وان كانا مختلفين وتحتهما اربعة صور تتمة الثمانية تنظر فيهما الى الظرف الذى قبل ما فان كان لفظ قبل فالمراد شعبان اولفظ بعد فالمراد شوال (وبعبارة اخرى) لايخلو المتأخران اما ان يتحدا اويختلفا فان اتحدا فلو قبلين والسابق عليهما قبل ايضا فشوال اوبعد فذوالحجة ولو بعدين والسابق عليهما بعد ايضا فشعبان اوقبل فجمادى الآخرة وان اختلفا والسابق عليهما قبل فشعبان اوبعد فشوال (وبعبارة اخرى) ان صدر بقبل والاخيران مثله فشوال اوعكسه فجمادى اومختلفان فشعبان وان صدر ببعد والاخيران مثله فشعبان اوعكسه فذوالحجة اومختلفان فشوال (وبعبارة اخرى) ان وقع قبل

قبل بعدين فجمادى اوبعد بعدين اوبعد قبلين اوبين بعدين فشوال وان وقع بعد قبل قبلين فذوالحجة اوبعد بعدين اوبعد قبلين اوبين قبلين فشعبان والله تعالى اعلم (وهذا) ماظهر لفكرى الفاتر * ونظرى القاصر * فى حل هذا المحل * بما تندفع به الشبه وتنحل * مبينا موضحا بعون العليم الفتاح * احسن بيان واكمل ايضاح * بما لم اره مسطورا فى كتاب * ولاسمعته بخطاب * والحمد لله الملك الوهاب * الذى الهم الصواب (وهذه) صورة تفريع الثمانية على تقدير الموصولية اوالموصوفية نظير الصورة السابقة التى ذكرها البدر الغزى على تقدير الالغاء

* فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل ماقبل قبله رمضان *
* فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل مابعد بعده رمضان *
* فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل ماقبل بعده رمضان *
* فى فتى علق الطلاق بشهر * قبل مابعد قبله رمضان *
* فى فتى علق الطلاق بشهر * بعد ما قبل قبله رمضان *
* فى فتى علق الطلاق بشهر * بعد مابعد بعده رمضان *
* فى فتى علق الطلاق بشهر * بعد ماقبل بعده رمضان *
* فى فتى علق الطلاق بشهر * بعد مابعد قبله رمضان *

(وقد تبعت) البدر الغزى فنظمت جميع هذه الاقسام بالتمام * مع بيان هذه الاحكام * بنظم رشيق * وجيز انيق * فقلت وبالله التوفيق * وبيده ازمة التحقيق

خذ جوابا عقوده المرجان * فيه عما طلبته تبيان
فجمادى الاخير فى محض بعد * ولعكس ذوحجة ابان
ثم شوال او تكرر قبل * مع بعد وعكسه شعبان
ذاك ان تلغ ما واما اذا ما * وصلت اووصفتها فالبيان
جاء شوال فى تمحض قبل * ولعكس شعبان جاء الزمان
وجادى لقبل مابعد بعد * ثم ذو حجة لعكس اوان
وسوى ذا بعكس الغائها فهم * فهو تحقيق من هم الفرسان

(فصل) قد علمت ان الذى اقتصر عليه علماؤنا مبنى على الغاء ما والذى ذكر هنا هو التحقيق فى المسئلة ولا ادرى لاى شئ اقتصروا عليه مع ان ذلك امر راجع الى العربية والاصل عدم الالغاء على ان اللفظ يختلف باختلاف التقدير لانه ان جر الظرف المتوسط كالاخير يتعين تقدير الالغاء لانه يكون مضافا الى الظرف الاول لان ما الزائدة الداخلة بين المضاف والمضاف اليه وكذا الداخلة بين الجار والمجرور كعن والباء ومن لاتبطل عمله نحو ايما الاجلين ولاسيما يوم

(وغير)

وغيرمارجل ونحوها قليل فبما رجحة مما خطيئاتهم وان نصب يتعين تقدير كونها موصولة اوموصوفة والظرف الذى قبلها مضاف اليها فينبغى ان يراعى لفظه فيجاب بحسبه (وقد) عرضت المسئلة على العلامة النحرير والفقيه الشهير السيد احمد الطحطاوى صاحب الحاشية الفائقة على الدر المختار فى عام تسعة وعشرين ومائتين والف بعد تحريرى لهذه الرسالة فارسل الى رسالة لبعض تلامذته فى هذه المسئلة متضمنة للاحتمالات التى ذكرتها والصور التى قررتها * وفيها ان التحقيق ان هذا حكم يؤوب الى العربية وانه يؤاخذ بمقتضى لفظه كما فى مسئلة الكسائى لمحمد بن الحسن الشهيرة انتهى * واراد بمسئلة الكسائى ماذكره فى الدر المختار بقوله وسأل الكسائى محمدا عمن قال لامرأته

فان ترفقى ياهند فالرفق ايمن * وان تخرقى ياهند فالخرق اشأم

فانت طلاق والطلاق عزيمة * ثلاث ومن يخرق اعق واظلم

كم يقع فقال ان رفع ثلاثا فواحدة وان نصبها فثلاث انتهى (واقول) نظيره ايضا مافى متن التنوير لوقال انا سارق هذا الثوب قطع ان اضاف وان نونه فلا وهذا هو المنقول وان بحث فيه بعضهم بانه ينبغى ان يفرق بين العالم والجاهل نعم لم يعتبروا الاعراب فى مسائل زلة القارى وان غير المعنى على احد القولين المصححين ولكن ذلك للضرورة والحرج صونا للصلاة عن الفساد والله ولى التوفيق والسداد ﴿ تنبيه ﴾ ظهر لك مما تقرر سابقا ان المعتبر فى صورة اجتماع قبل وبعد الغاء احد المتكررين مع غير المتكرر واعتبار احد المتكررين الاخر سواء كان اولا اووسطا اوآخرا هذا هو صريح الكلام السابق وكلام البحر يخالفه حيث قال بعد ذكر كلام الشمنى الذى ذكرناه سابقا وحاصله ان المذكور ان كان محض قبل وهو الاول وقع فى ذى الحجة وان كان محض بعد وقع فى جمادى الآخرة وهو الخامس ويقع فى الوجه الثانى والرابع والسابع فى شوال لان قبله رمضان بالغاء الطرفين الاولين ويقع فى الثالث والسادس والثامن فى شعبان لان بعده رمضان بالغاء الطرفين الاولين انتهى فان مقتضاه ان المعتبر فى صورة الاجتماع هو الاخير المضاف الى الضمير كما هو صريح تمثيله بالثانى والرابع والسابع بناء على ترتيب الشمنى فان فى هذه الوجوه الثلاثة الظرف الاخير هو لفظ قبله فلهذا اوقعه فى شوال وفى الثالث والسادس والثامن الظرف الاخير هو لفظ بعده فلهذا اوقعه فى شعبان وحكم بان الملغى هو الظرفان الاولان ايا كانا قبلين اوبعدين اومختلفين ولايخفى انه مناقض لمانقله عن الشمنى ولما قدمناه عن الفتح

وغيره فانه على ماذكره لايكون الثني قبل وبعد وبه يختلف الحكم فانه يقع على ماذكره الشمني وغيره في الوجه الثاني والثالث والرابع في شوال وفي السادس والسابع والثامن في شعبان * ولهذا قال الشيخ علاء الدين الحصكفي في الدر المختار فيقع بمحض قبل في ذي الحجة وبمحض بعد في جمادى الاخرى وبقبل اولا اووسطا او آخرا في شوال وببعد كذلك في شعبان لالغاء الطرفين فيبقى قبله او بعده رمضان انتهى . فصرح بان المعتبر احد المتكررين بعد الغاء الآخر بمقابله في اى مكان كان * نعم قوله اولا في شوال وثانيا في شعبان صوابه العكس ومراده بالطرفين قبل وبعد اطلق عليهما ذلك لما بينهما من التقابل ﴿ خاتمة ﴾ يشبه مانحن فيه في بعض اوجهه ماذكره العلامة الاشموني في شرح المجموع انه جاءه ورقة فيها هذه الابيات

ماذا يقول ذو الفؤاد المنتبه * ومن رقى في الفضل اسمى رتبه

في تارك اخا شقيقا وفتى * «١» قال انا ابو ابن ابى ابن ابه

وادام كل ارثه وقد غدت * نسبة ذا الثاني علينا تشتبه

فامنن بكشف اللبس عن نسبته * لكي تبين حكمه من نسبه

قال فكتبت

الحمد لله على ما من به * حمدا به يكشف لبس المشتبه

هذا الفتى القائل للميت اب * يحوى الذى خلفه من نشبه

فان ترم طريق كشفه لكي * تلفى على بصيرة من نسبه

فاسقط الضد بضد ينتهى * هنا بك الحال الى لفظ ابه

اى تسقط ابا في مقابلة ابن مرتين يبقى من المكررات لفظ ابه الذى في آخر البيت فتجيب به . وهذا آخر مايسره المولى لعبده الضعيف ذى القريحة القريحة * والفكرة الجريحة * في هذه الرسالة الفائقة في بابها * البارزة لخطابها * المغنية لطلابها * بفصيح خطابها * صانها الله تعالى من غمر حسود يقدح في مبانيها * او يطعن في معانيها * والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله تعالى على رسوله وعبده * وآله وصحبه وجنده آمين

«١» هذا الشطر الرابع لايتزن نظمه الا باثبات الف انا ونقل حركة الهمزة من ابى الى نون ابن قبلها وقطع همزة ابن المضاف الى ابه بدون ياء على لغة النقص في الاسماء الخمسة ويتزن ايضا بحذف همزة انا والفها وهمزة ابو مع قطع الهمزات الثلاث التي بعدها وهذا اولى لكونه اخف على اللسان منه

الرسالة الحادية عشرة

هذه رسالة الابانة عن اخذ الاجرة على
الحضانة للعلامة المحقق والفهامة
المدقق السيد محمد امين ابن السيد
عمر عابدين نفعنا الله به
آمين

الرسالة الحادية عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى . وسلام على عباده الذين اصطفى * وبعد فيقول الفقير محمد امين الشهير بابن عابدين هذه رسالة سميتها الابانة عن اخذ الاجرة على الحضانة دعا الى تحريرها حادثة الفتوى الآتية فاقول الحضانة بفتح الحاء وكسرها تربية الولد والحاضنة المرأة توكل بالصبي وقد حضنت ولدها حضانة من باب طلب كذا في المغرب والحضن مادون الابط الى الكشح وحضن الشيء جانباه * وهل هي حق من ثبتت لها الحضانة او حق الولد خلاف * قيل بالاول فلا تجبر ان هي امتنعت ورجحه غير واحد وفي الواقعات وغيرها وعليه الفتوى وفي الخلاصة قال مشايخنا لا تجبر الام عليها وكذلك الخالة اذا لم يكن لها زوج لانها ربما تعجز عن ذلك * وقيل بالثاني فتجبر واختاره ابو الليث وخواهر زاده والهندواني * وايده في الفتح بما في كافي الحاكم لو اختلعت على ان تترك ولدها عند الزوج فالخلع جائز والشرط باطل لانه حق الولد فافاد ان قول الفقهاء الثلاثة جواب ظاهر الرواية * ثم قال في الفتح فان لم يوجد غيرها اجبرت بلا خلاف انتهى * وعلى هذا فما في الظهيرية قالت الام لا حاجة لي به وقالت الجدة انا آخذه دفع اليها لان الحضانة حقها فاذا اسقطت حقها صح الاسقاط منها لكن انما لها ذلك اذا كان للولد ذو رحم محرم كما هنا اما اذا لم يكن اجبرت على الحضانة كيلا يضيع الولد كذا اختاره الفقهاء الثلاثة انتهى ليس بظاهر . وقد اغتر به في البحر فقال ماقاله الفقهاء الثلاثة قيده في الظهيرية بما اذا لم يكن للصغير ذو رحم محرم فحينئذ تجبر الام كيلا يضيع الولد * وانت قد علمت انه اذا لم يكن له احد فليس من محل الخلاف في شيء كذا في النهر * ووجه افادة ان قول الفقهاء الثلاثة اعني ابا الليث والهندواني وخواهر زاده جواب ظاهر الرواية ماذكره عن كافي الحاكم الشهيد وقد ذكر في البحر في باب الاحصار من كتاب الحج ان كافي الحاكم جمع كلام محمد في كتبه الستة التي هي ظاهر الرواية * وفي البحر فالحاصل ان الترجيح قد اختلف في هذه المسئلة والاولى الافتاء بقول الفقهاء الثلاثة انتهى لكن قال الشرنبلالي في رسالته كشف القناع الرفيع قلت وهذا منه يخالف صنيعه فيما اذا اختلف الترجيح فانه يميل الى اتباع ماعليه الفتوى ووجهه ظاهر فان المرأة عاجزة حقيقة وشرعا ولهذا وجبت نفقتها على قرابتها المحرم الموسر بمجرد فقرها لوجود عجزها بخلاف الرجل انتهى وفي التعليل نظر فان

المرأة اقدر على الحضانة ولذا جعلت لها لاللرجل ونفقتها على الاب كما سيأتى
(اقول) ويظهر لى ان كلا من الحاضنة والمحضون له حق الحضانة اما الحاضنة فلأنه
ليس للاب مثلا اخذه منها وكذا من كان ابعد منها لاحق له فيها واما المحضون
فلأنها اذا تعينت لم يكن لها الامتناع * ويدل لما قلنا من ان لكل منهما حقا ما رأيته
منقولا بخط بعض العلماء عن المفتى ابى السعود* مسئلة* فى رجل طلق زوجته ولها
ولد صغير منه واسقطت حقها من الحضانة وحكم بذلك حاكم فهل لها الرجوع
بأخذ الولد الجواب نعم لها ذلك فان اقوى الحقين فى الحضانة للصغير ولئن اسقطت
الزوجة حقها فلا تقدر على اسقاط حق الصغير ابدا اه * ثم رأيت فى البحر ما يؤيده
ايضا وهو انه بعد ما نقل كلام الظهيرية المار قال وعلله فى المحيط بان الام لما اسقطت
حقها بقى حق الولد فصارت الام بمنزلة الميتة اوالمتزوجة فتكون الجدة اولى انتهى
. وعلى هذا يحصل التوفيق بين القولين * ويرتفع الخلاف من البين * ويكون
قول من قال انها حقها فلا تجبر محمولا على ما اذا لم تتعين لها ويكون اقتصاره على انها
حقها لكون حق الولد لم يضع حيث وجد له من يحضنه غيرها وقول من قال انها
حقه فتجبر محمولا على ما اذا تعينت لها واقتصاره على انها حقه لكونه يضيع حينئذ
حيث لم يوجد من يحضنه غيرها ويؤيد هذا التوفيق ما مر عن الظهيرية حيث نقل
عن الفقهاء الثلاثة القائلين بالجبر انه اذا وجد غيرها يصح اسقاطها حقها بخلاف
ما اذا لم يوجد غيرها ولا ينافيه قول الفتح ان لم يوجد غيرها اجبرت بلا خلاف الا من
حيث انه يفهم منه انه اذا وجد غيرها ففيه خلاف لانه مبنى على ما هو المتبادر من كلامهم
من وجوه الخلاف وما فى الظهيرية يفيد عدمه فالاولى الاخذ به وكثيرا ما يحكى
العلماء قولين ويكون الخلاف بينهما لفظيا وما هنا كذلك والله اعلم ﴿ فصل ﴾
تثبت الحضانة للام النسبية ولو كتابية اومجوسية اوبعد الفرقة الاان تكون
مرتدة حتى تسلم لانها تحبس اوفاجرة فجورا يضيع الولد به كزنا وغناء(٨)
وسرقة اوغير مأمونة بان تخرج كل وقت وتترك الولد ضايعا اوتكون امة
اوام ولد اومدبرة اومكاتبة ولدت ذلك الولد قبل الكتابة لاشتغالهن بخدمة
المولى اومتزوجة بغير محرم الصغير اوابت ان تربيه مجانا والاب معسر والعمة تقبل
ذلك اى تربيته مجانا ولا تمنعه عن الام قيل للام اما ان تمسكيه مجانا اوتدفعيه للعمة
على المذهب والعمة ليست بقيد فيما يظهر كذا فى التنوير وشرحه للشيخ علاء الدين
ملخصا وقوله والعمة ليست بقيد الخ اصله لصاحب البحر حيث قال والظاهر ان
العمة ليست قيدا بل كل حاضنة كذلك بل الخالة كذلك بالاولى لانها من قرابة

الام انتهى (قلت يدل عليه قول القهستانى عن النظم والاصح ان يقال لها امسكيه اوادفعيه الى المحرم انتهى فان المحرم اعم من العمة وغيرها) ثم بعد الام امها ثم ام ام الام وان علتا عند عدم اهلية القربى الى آخر ماذكروه من المستحقات والمستحقين للحضانة ﴿ فصل ﴾ علم مما ذكرناه ان الحاضنة تستحق اجرة على الحضانة وبه صرح فى البحر ايضا حيث قال وذكر فى السراجية ان الام تستحق اجرة على الحضانة اذا لم تكن منكوحة ولامعتدة لابيه وتلك الاجرة غير اجرة ارضاعه كما سيأتى فى النفقات انتهى قال فى منح الغفار الظاهر انه اراد بها فتاوى سراج الدين قارى الهداية ونصها سئل هل تستحق المطلقة اجرة بسبب حضانة ولدها خاصة من غير رضاع له فاجاب نعم تستحق اجرة على الحضانة وكذا اذا احتاج الى خادم يلزم به انتهى * ويحتمل انه اراد بها الفتاوى السراجية المشهورة لكنى لم اقف على ذلك فى بابه بنسختى والعلم امانة فى اعناق العلماء انتهى * قلت والذى فى النهر على ما رأيته فى نسختى وغيرها عزوه الى السراج فليراجع لكن صاحب البحر صرح فى باب النفقات بعزو ما مر الى فتاوى قارى الهداية فعلم ان ذلك مراده بما ذكره فى فصل الحضانة وانه لا محل لترديد صاحب المنح فتدبر ثم قال فى منح الغفار وعندى انه لا حاجة الى قوله اذا لم تكن منكوحة ولامعتدة لان الظاهر وجوب اجرة الحضانة لها اذا كانت اهلا وما ذكر انما هو شرط لوجوب اجر الرضاع لها لانها انما تستأجر له اذا لم تكن منكوحة او معتدة انتهى ونازعه الشيخ خير الدين الرملى فى حاشيته على المنح بان امتناع وجوب اجر الرضاع للمنكوحة ومعتدة الرجعى لوجوبه عليها ديانة وذلك موجود فى الحضانة بل دعوى الاولوية فيها غير بعيد الى آخر ما قاله لكن سيأتى التصريح باستحقاقها النفقة وان اجبرت على الحضانة ولعل وجهه ان ذلك من تمام الانفاق على الولد فليس باجرة حقيقة بل لها شبه الاجرة وشبه النفقة ولذلك قيدها فى البحر بان لا تكون منكوحة ولامعتدة لابيه لانها اذا كانت منكوحة او معتدة تكون نفقتها واجبة على الاب بدون حضانة فلذا لم يجب لها بالحضانة شئ زايد * اما بعد الطلاق وانقضاء العدة تنقطع نفقتها عن الاب وتصير حابسة نفسها لحضانة ولده فيلزمه ان يدفع لها شيئا يقابل ذلك عملا بشبه الاجرة لانها عاجزة غالبا وتعلم انها لو تزوجت بزوج لينفق عليها يأخذ الولد منها ابوه وشفقتها على ولدها تحملها على حبس نفسها عن التزوج لتربية الولد فلها على ابيه اجرة الحضانة ومثل هذا يقال فى اجرة الرضاع انما لم تجب لها اذا كانت

(منكوحة)

منكوحة للاب او معتدة منه لانها من جملة النفقة على الولد فينفق على مرضعته اذا لم تكن نفقتها واجبة عليه وبهذا التقرير ظهر لك وجه التقييد بما اذا لم تكن منكوحة ولا معتدة وظهر لك انه لا فرق فى ذلك بين الحضانة والرضاع خلافا لما قاله فى المنح وظهر لك ان الوجه فى عدم الفرق بينهما ما قلنا لا ما قاله الخير الرملى بدليل انها اذا كانت بحيث تجبر على الحضانة تستحق النفقة كما ذكرنا فقد استحقت النفقة مع وجوب الحضانة وجبرها عليها فلو كانت العلة فى عدم استحقاقها الاجرة اذا كانت منكوحة اومعتدة هى وجوبها عليها ديانة لما وجبت لها اذا كانت تجبر عليها بان تعينت لها فاغنم تحقيق هذا المقام * فانه من فيض الملك العلام * (هذا) وقد افتى بوجوبها صاحب البحر فقال فى فتاواه * سئل عن رجل طلق زوجته وانقضت عدتها منه ولها منه ولد صغير ترضعه فهل يلزم باجرة الحضانة والرضاع ونفقة الصغير على الوجه الشرعى اولا وهل اذا كانت الصغيرة فى حضانة الام وهى من اولاد الاغنياء والاشراف تستحق على الاب خادما يخدمها يشتريه اويستأجره اذا احتاجت اليه اولا (اجاب) نعم يلزم الرجل المذكور بذلك كله والله تعالى اعلم * وكذلك افتى به الشيخ خير الدين الرملى فى فتاواه المشهورة ومشى عليه فى النهر تبعا لقارى الهداية قال فى المنح لكن يشكل على هذا اطلاق ما فى جواهر الفتاوى قال سئل قاضى القضاة فخر الدين خان عن المبتوتة هل لها اجرة الحضانة بعد فطام الولد فقال لا والله تعالى اعلم انتهى وذكر الرملى عقب افتائه بما مر ما نصه (سئل) فى يتيم رضيع سنه دون سنة وآخر سنه دون خمس سنين وآخر سنه سبع سنين فرض القاضى لحضانة امهم لهم سبع قطع مصرية كل يوم وهو غبن فاحش هل يصح ذلك ام لا (اجاب) اما الغبن الفاحش فى مال الايتام فلا قائل به اصلا من العلماء الكرام ويسترد منها الزائد بلا كلام واما استحقاقها الاجرة ففيه خلاف فقد سئل قاضى القضاة فخر الدين خان عن المبتوتة هل لها اجرة الحضانة بعد فطام الولد قال لا وموضوعه اذا كان هناك اب والوجه فيه انها حق لها والشخص لا يستحق اجرة على استيفاء حقه فكيف تستحق مع عدم الاب نعم لها اذا كانت محتاجة ان تأكل من مال اولادها بالمعروف لا على وجه انه اجرة حضانتها وقيل تستحق على الاب ولا اب هنا يعنى فى الواقعة المسؤل عنها والحضانة واجبة عليها لقدرتها عليها ولا تستحق الاجرة على اداء الواجب عليها وهذا تحرير هذه المسئلة والناس

عنه غافلون * وقد كتبت على حاشية نسختي جواهر الفتاوى على قوله فيها سئل قاضى القضاة الخ مايعلم منه ان المتوفى عنها زوجها الاجرة لحضانتها من باب اولى لكن اذا كانت محتاجة وللولد مال لها ان تأكل منه بالمعروف وهى كثيرة الوقوع فليحفظ والله تعالى اعلم انتهى كلام الرملى * فعلم ان مافى فتاوى قارى الهداية احد القولين فافتاؤه به ترجيح له وقد مشى عليه فى التنوير واقره فى الدر المختار والشرنبلالية وسيأتى تمام الكلام عليه * ورأيت بخط بعض مشايخ مشايخنا ان الذى ظهر لى ان مافى جواهر الفتاوى محله ما اذا كانت المبتوتة فى العدة فلا يخالف مافى السراجية انتهى اى فيكون على احدى الروايتين فى معتدة البائن كما يأتى والروايتان وان كانتا فى اجرة الرضاع لكن الظاهر كما قال الرملى ان الحضانة كذلك (ثم ان قول فخر الدين بعد فطام الولد غير قيد فيما ذكره لكن لما كانت تستحق اجرة الرضاع قبل فطامه قيد بذلك لانها تستحق اجرة فى الجملة وان كانت تلك الاجرة للرضاع لا للحضانة تأمل) وكذا اختلف فى اجرة مسكن الحاضنة قال فى البحر وفى الخزانة عن التفاريق لا تجب فى الحضانة اجرة المسكن الذى تحضن فيه الصبى وقال آخرون تجب ان كان للصبى مال والا فعلى من تجب عليه نفقته انتهى واختار فى النهر مافى التفاريق فقال وينبغى ترجيحه اذ وجوب الاجر لا يستلزم وجوب المسكن بخلاف النفقة انتهى وقال الخير الرملى فى حاشيته على البحر قال الغزى واما لزوم سكن الحاضنة فاختلف فيه والاظهر لزوم ذلك كما فى بعض المعتبرات انتهى (اقول) وهذا يعلم من قولهم اذا احتاج الصغير الى خادم يلزم الاب به فان احتياجه الى المسكن مقرر انتهى وقال الشيخ علاء الدين فى شرح الملتقى والصغير اذا كان فى حضانة الام وهو من اولاد الاشراف تستحق على الاب خادما يخدمه فيشتريه او يستأجره وفى شرح النقاية للباقانى عن البحر المحيط عن مختارات ابى حفص سئل عمن له امساك الولد وليس لها مسكن مع الولد هل على الاب سكناها وسكنى ولدها قال نعم سكناهما جميعا * وسئل نجم الائمة البخارى عن المختار فى هذه المسئلة فقال المختار ان عليه السكنى فى الحضانة انتهى واعتمده ابن الشحنة خلافا لما اختاره ابن وهبان وشيخه الطرسوسى الوجيه من عدم لزوم المسكن والا لزم ضياع الولد اذا لم يكن للحاضنة مسكن واما اذا كان لها مسكن فينبغى الافتاء بما رجحه فى النهر تبعا لابن وهبان والطرسوسى ولاسيما وقد قدمه قاضى خان والله تعالى الموفق يشير الى هذا التوفيق قول ابى حفص المار وليس لها مسكن وهذا هو الارفق (واما اخذها الاجرة على الارضاع فلا يجوز لو منكوحة او معتدة كما سنذكره عن الكنز قال فى النهر لان الارضاع مستحق عليها بالنص فاذا امتنعت عذرت لاحتمال عجزها

(غير)

غيرانها بالاخيرظهرت قدرتهافكان الفعل واجباعليها فلايجوز اخذالاجرة عليه وهوظاهرفى عدم جواز الاجرة ولومن مال الصغير وذكرفى الذخيرة انه يجوزقال وماذكرمن عدم جواز استئجار زوجته فتأويله اذاكان ذلك من مال نفسه كيلا يؤدى الى اجتماع اجرةالرضاع ونفقةالنكاح فى مال واحد وجزم به فى المجتبى والاوجه عندى عدم الجواز ويدل على ذلك ماقالوه من انه لواستأجرمنكوحته لارضاع ولده من غيرها جازمن غير ذكرخلاف لانه غيرواجب عليهامع ان فيه اجتماع اجرة الرضاع والنفقة فى مال واحد ولوصلح مانعا لما جاز هنا فتدبره * واطلق فى المعتدة ولاخلاف فى الرجعى وفى الباين روايتان قيل وظاهر الرواية الجواز وهو اصح الروايتين كذا فى الجوهرة والقنية معللا بان النكاح قد زال فهى كالاجنبية الا ان ظاهر الهداية يفيد عدمه وهو رواية الحسن عن الامام وهى الاولى انتهى كلام النهر وذكر فى الشرنبلالية عن التاترخانية ان الفتوى على رواية الجواز لكن نسبها للحسن عكس مافى النهر ثم ظاهر كلامهم ان هذه الاجرة لاتتوقف على عقد اجارة مع الام بل تستحق بالارضاع فى المدة المذكورة ولاتسقط هذه الاجرة بموته بل هى اسوة الغرماء كذا فى النهر والبحر ﴿ فصل ﴾ علم مما قدمناه عن التنوير وشرحه ان مما يسقط الحضانة طلب الحاضنة الاجرة عليها والاب معسر مع وجود متبرع بها من اهل الحضانة وبه افتى الرملى مرارا كماهو مسطور فى فتاواه وقال فى البحر فى باب النفقات عند قول الكنز ويستأجر من ترضعه عندها لاامه لومنكوحة اومعتدة وهى احق بعدها مالم تطلب زيادة * مانصه وظاهر المتون ان الام لوطلبت الاجرة اى اجرة المثل والاجنبية متبرعة بالارضاع فالام اولى لانهم جعلوا الام احق فى جميع الاحوال الافى حالة طلب الزيادة على اجرة الاجنبية والمصرح به بخلافه كما فى التبيين وغيره ان الاجنبية اولى لكن هى اولى فى الارضاع * اما فى الحضانة ففى الولوالجية وغيرها رجل طلق امرأته وبينهما صبي وللصبي عمة ارادت ان تربيه وتمسكه من غير اجر من غير ان تمنع الام عنه والام تأبى ذلك وتطالب بالاجر ونفقة الولد فالام احق بالولد وانما يبطل حق الام اذا تحكمت الام فى اجر الارضاع باكثر من اجر مثلها والصحيح انه يقال للام اما ان تمسكى الولد بغير اجر واما ان تدفعيه الى العمة انتهى الى هنا كلام البحر (قوله) فى البحر والمصرح به بخلافه اى بخلاف ظاهر المتون قال الزيلعى فى التبيين وان رضيت الاجنبية ان ترضعه بغير اجر اوبدون اجر المثل والام باجر المثل فالاجنبية اولى انتهى وقال فى البدائع واما اذا انقضت عدتها فالتمست اجرة الرضاع وقال الاب اجد من

ترضع من غير اجر او باقل من ذلك فذلك له لقوله تعالى (وان تعاسرتم فسترضع له اخرى) لان فى الزام الاب ما تلتمسه ضررا بالاب وقد قال الله تعالى (ولا مولود له بولده) اى لا يضار الاب بالزام الزيادة على ما تلتمسه الاجنبية كذا ذكر فى بعض التأويلات ولكن ترضع عند الام ولا يفرق بينهما لما فيه من الحاق الضرر بالام انتهى ومثله فى تبيين الكنز للزيلعى * وقيد فى الدرر ارضاعه عند الام بقوله مالم تتزوج وهو ظاهر لسقوط حقها فى الحضانة حينئذ والمراد تزوجها باجنبى كما مر (وقوله) لكن هى اولى فى الارضاع الخ الاولى حذف الاستدراك اذ بناه على ماذكره من التصحيح لافرق بين الارضاع والحضانة فى ان الاجنبية المتبرعة مقدمة على الام الطالبة للاجر * ثم اعلم ان ماذكره من عبارة الولوالجية ليس صريحا فى ان المراد منه الحضانة فقد قال فى الحواشى العزمية عند قوله وتطالب الاب بالاجرة ونفقة الولد اراد بالاجرة اجرة الرضاع سواء ارضعته بنفسها اوارضعته غيرها واراد بالنفقة مايكون بعد الفطام * والظاهر ان وضع المسئلة فى مطلقة مضت عدتها فان طلب الاجرة من الاب من جهة الصبى انما هو فى هذه الصورة قال وانما قلنا اراد بالاجرة اجرة الرضاع اذ لا يجب على الاب اجرة على الحضانة زايدة على هذه الاجرة حتى تطالبه المرأة به كما صرح به فى جواهر الفتاوى نقلا عن قاضى خان انتهى لكن دعاه الى هذا الحمل قصر نظره على القول بعدم وجوب الاجر على الحضانة * وقد علمت القول الآخر فيه فيحمل كلام الولوالجية عليه فليتأمل (وقوله) والصحيح انه يقال للأم الخ مقابل لقوله فالام احق يوضحه قوله فى الخانية صغيرة لها اب معسر وعمة موسرة ارادت العمة ان تربى الولد بمالها مجانا ولا تمنعه عن الام والام تأبى ذلك وتطالب الاب بالاجرة ونفقة الولد اختلفوا فيه والصحيح انه يقال للام اما ان تمسكى الولد بغير اجر واما ان تدفعيه الى العمة اه والمراد بالاجرة اجرة الحضانة والتربية كما فهمه صاحب البحر والدرر والفتح فتكون العمة المتبرعة اولى لكن قال الرملى قيده فى الخانية والبزازية والخلاصة والظهيرية وكثير من الكتب بكون الاب معسرا فظاهره تخلف الحكم المذكور بيساره فليحرر * وانت خبير بان المفهوم فى التصانيف حجة يعمل به تأمل انتهى (قلت) ومثله فى الشرنبلالية حيث قال وتقييد الدفع للعمة بيسارها واعسار الاب مفيد ان الاب الموسر يجبر على دفع الاجرة للام نظرا للصغير ومع اعساره لا يوجد احد ممن هو مقدم على العمة متبرعا مثل العمة ومع ذلك يشترط ايضا ان لا تكون متزوجة بغير محرم للصغير انتهى * قال بعض الفضلاء ولم ار ما المراد بيسار العمة فى كلام صاحب

الدرر وغيره كفتح القدير والظاهر ان المراد به القدرة على الحضانة انتهى
(قلت) بل الظاهر ان المراد به القدرة على الانفاق يدل عليه قوله فى الدر المختار
وهل يرجع العم او العمة على الاب اذا ايسر قيل نعم مجتبى انتهى * اى هل ترجع
بما انفقت على الصغير لا باجرة الحضانة او الرضاع والا لا فائدة للاب حينئذ فى اخذه
من الام * ثم لا يخفى ان ذكر العم هنا مستدرك ثم حيث علمت ان الاب الموسر
يجبر على دفع الاجرة للام على الحضانة علمت تأييد ما افتى به قارى الهداية (وقوله)
واما ان تدفعه الى العمة نفيد انه ينزع من الام فيوهم المخالفة بينه وبين ماقدمناه
عن البدائع وغيرها من انها ترضع عند الام ولا يفرق بينهما لما فيه من الحاق الضرر
بالام (اقول) ودفع المخالفة باختلاف موضوع المسئلة بحمل الاولى على
الحضانة والثانية على الرضاع خلافا لما فهمه فى البزمية كما مر * فاذا طلبت الام
اجرة على الحضانة وتبرعت العمة سقط حق الام وصارت الحضانة للعمة واما
اذا طلبت الام اجرة على الارضاع فقط تبقى الحضانة لها فلا ينزع الولد منها
بل ترضعه الظئر عندها * ولذا قيده فى الدرر بقوله مالم تتزوج كما قدمناه هذا ما ظهر لى
* ودفع المخالفة فى الشرنبلالية بان الثانية محمولة على ما اذا كانت المرضعة اجنبية
فلذا قال ترضع فى بيت الام بخلاف العمة فيدفع لها هذا حاصل ما ذكره فتأمله
* والظاهر انه فهم ان موضوع المسئلتين واحد وهو الرضاع وليس كذلك اذ قولهم
ان الظئر ترضعه فى بيت الام لم يقيدوه بما اذا كانت اجنبية فلا فرق بين كون المتبرعة
بالرضاع اجنبية او غيرها فترضعه فى بيت امه لان طلبها الاجر على الارضاع لا يسقط
حقها فى الحضانة والا لم يقولوا ترضعه الظئر فى بيت الام فتدبر * ثم قال فى البحر
عقب عبارته السابقة ولم ار من صرح بان الاجنبية كالعمة فى ان الصغير يدفع اليها
اذا كانت متبرعة والام تريد الاجر على الحضانة ولا تقاس على العمة لانها حاضنة
فى الجملة * وقد كثر السؤال عن هذه المسئلة فى زماننا وهو ان الاب يأتى باجنبية
متبرعة بالحضانة فهل يقال للام كما يقال لو تبرعت العمة وظاهر المتون ان الام
تأخذه باجر المثل ولا تكون الاجنبية اولى بخلاف العمة على الصحيح الا ان يوجد نقل
صريح فى ان الاجنبية كالعمة والظاهر ان العمة ليست قيدا بل كل حاضنة كذلك بل
الخالة كذلك بالاولى لانها من قرابة الام * ثم اعلم ان ظاهر الولوالجية ان اجرة الرضاع
غير نفقة الولد للعطف وهو للمغايرة * فاذا استاجر الام للارضاع لا يكفى عن نفقة
الولد لان الولد لا يكفيه اللبن بل يحتاج معه الى شئ آخر كما هو المشاهد خصوصا
الكسوة فيقدر القاضى له نفقة غير اجرة الارضاع وغير اجرة الحضانة * فعلى هذا

يجب على الاب ثلاثة اجرة الرضاع واجرة الحضانة ونفقة الولد * اما اجرة الرضاع فقد صرحوا بها هنا * واما اجرة الحضانة فصرح بها قارى الهداية في فتاواه * واما نفقة الولد فقد صرحوا بها في الاجارات في اجارة الظئر انتهى وتمامه فيه (قوله) ولا تقاس على العمة الخ جواب عما قد يقال انها مثل العمة بجامع التبرع من كل فتلحق بها * فاجاب بالفرق وهو ان العمة حاضنة في الجملة فلها استحقاق بخلاف الاجنبية وايضا فان العمة اشفق عليه من الاجنبية فلا يصح القياس مع الفارق * وقال محشيه الرملي وقد سئلت عن صغيرة لها ام وبنت ابن عم تطلب الام زيادة على اجر المثل وبنت ابن العم تريد حضانتها مجانا فاجبت بانها تدفع الى الام لكن باجر المثل لا بالزيادة لان بنت ابن العم كالاجنبية لا حق لها في الحضانة اصلا فلا يعتبر تبرعها على ما ظهر لهذا الشارح وهو تفقه حسن صحيح لان في دفع الصغير للمتبرعة ضررا به لقصور شفقتها عليه فلا يعتبر معه الضرر في المال لان حرمته دون حرمته ولذلك اختلف الحكم في نحو العمة والخالة مع اليسار والاعسار فاذا كان موسرا لا يدفع اليهما كما يفيده تقييد اكثر الكتب اذ لا ضرر على الموسر في دفع الاجرة وبه تحرر هذه المسئلة فافهم هذا التحرير واغتنمه فقد قل من تفطن له والله تعالى الموفق انتهى * وفي فتاوى الشيخ محمد الحانوتي واما المتبرعة بالحضن فالمذكور انها ان كانت العمة هي المتبرعة باجرة الحضن وهي غير اجرة الرضاع فهي احق من غيرها ممن له الحضن واما الاجنبية فلم ينص عليها والله تعالى اعلم انتهى (وقوله) والظاهر ان العمة ليست قيدا الخ قدمنا ما يؤيده عن القهستاني وبهذا يظهر الجواب عما يقع كثيرا وهو ان الام تطلب اجرة الحضانة من الاب فيقول الاب ان لي اما تربيه عندي بلا اجر فعلى هذا يدفع لام الاب المتبرعة هذا اذا طلبت ام الصغير اجرة على الحضانة اما لو كان رضيعا وتبرعت بحضانته ولكنها طلبت اجرة على الارضاع فانه يبقى عندها وان قالت ام الاب او اخته مثلا انا ارضعه متبرعة يقال لها ارضعيه في بيت امه لان كون المتبرعة بالارضاع غير اجنبية لا يسقط حضانة الام كما علمته آنفا فاغتنم هذه الفائدة (وقوله) ثم اعلم ان ظاهر الولوالجية الخ يقتضي انه حمل الاجرة في كلام الولوالجية على اجرة الرضاع كما حمله في البزازية كما قدمناه وهو مخالف لما اراده من سياق كلام الولوالجية فانه لا يتم الا بالحمل على اجرة الحضانة وهو المفهوم من كلام الدرر وفتح القدير ايضا فتأمل (وقوله) فعلى هذا يجب على الاب ثلاثة الخ (اقول) بل اربعة والرابع اجرة المسكن الذي تحضن فيه الصبي على ما قدمناه الا ان يقال انه داخل في النفقة لان المسكن له ايضا الا الحاضنة خاصة

وقد قالوا ان النفقة الطعام والكسوة والمسكن وقال الوانى فى حاشية الدرر انهم قالوا النفقة والسكنى تو أمان لاينفك احدهما عن الآخر ﴿ فصل ﴾ وبعد علمك بان الام تستحق اجرة الحضانة كما ذكره فى السراجية وانها غير اجرة ارضاعه (فنقول) قال العلامة الرملى فى حواشى البحر اقول لم يذكر هل الاجرة على الاب ام فى مال الصغير اذا كان له مال ولم يذكر بعد موت الاب اذا طلبت اجرة الحضانة من مال الولد اذا كان له مال او ممن تجب نفقته عليه اذا لم يكن له مال هل تجاب الى ذلك ام لا ولم اره فى غير هذا الكتاب صريحا لكن المفهوم من كلامهم ان الام لاتستحق اجرة الحضانة فى مال الصغير عند عدم الاب لوجوب التربية عليها حتى تجبر اذا امتنعت كما افتى به الفقهاء الثلاثة بخلاف الرضاع حيث لاتجبر وهو الفارق بين المسئلتين حتى جاز ان تفرض اجرة الرضاع فى مال الصبى لامه على قول كما سيأتى فى النفقات لان الممنوع اجتماع اجر الرضاع مع نفقة النكاح فى مال واحد * وجاز على الاب اذا لم تكن منكوحة ولامعتدة لعدم وجوب نفقة النكاح عليه وهو من باب النفقة وهى عليه بخلاف الحضانة * ولذلك قال فى جواهر الفتاوى سئل قاضى القضاة فخر الدين خان عن المبتوتة هل لها اجرة الحضانة بعد فطام الولد قال لا لكن صرح قارى الهداية فى فتاواه باستحقاقها ذلك على الاب اذا لم تكن منكوحة او معتدة * والظاهر ان علة الاول الوجوب عليها ديانة * وعلة الثانى انها اذا حضنته فقد حبست نفسها فى تربيته واشتغلت عن الكسب فيجب لها على الاب مايقوم مقام الانفاق عليها وهو اجرة الحضانة لئلا يحصل الاضرار لها بولدها وان وجبت عليها ديانة فاذا لم يكن للصغير اب فهى الاولى والا حق بتربيته من غيرها فلا تطلب اجرة من ماله ولا ممن هو دونها فى ذلك واما اذا كانت محتاجة جاز لها ان تأكل من ماله بالمعروف لا على وجه انه اجرة حضانتها فتأمل وراجع فعسى ان تظفر بالنقل فى المسئلة * واذا كان للصغير مال لها ان تمتنع من حضانته فيستأجر له حاضنة من ماله غيرها . وكذلك لو كان الاب موجودا وللصغير مال فللاب ان يجعل اجرة الحضانة من ماله * فيرجع الامر الى ان الصغير اذا حضنته امه فى حال النكاح او فى عدة الرجعى او البائن فى قول لاتستحق اجرة لا من مال الصغير ولا على الاب والثانى مصرح به والاول نفقة * ويفرق بينهما وبين الرضاع بأنه من باب النفقة وهى على الاب اذا لم يكن للصغير مال وفى ماله اذا كان له مال بخلافها فان الحضانة حقها ولا تستوجب على اقامة حقها اجرة وكذلك الحكم لو لم يكن له اب وله

مال فحضنته وطلبت الاجرة من ماله ولم اره ايضا كما ذكرته اولا والذى يظهر وجوبها فى ماله وان الحقنا الحضانة بالرضاع قلنا باستحقاق ذلك وبجوازه فى مال الصغير وان كان له اب واما اذ لم يكن له مال ولا اب فلا كلام فى جبرها حيث لم يكن له من يحضنه غيرها لضياعه ويفترض ذلك عليها فلا تستحق على ذلك اجرة (والحاصل) ان كلام اصحابنا فى هذا المحل قاصر عن افادة الاحكام كلها فعليك ان تتأملها وتستخرجها بفرط ذكائك والله تعالى اعلم * (هذا) ورايت فى كتب الشافعية مؤنة الحاضنة فى مال المحضون ان كان له مال والا فعلى من تجب عليه نفقته * وعلى ما اجاب به قارى الهداية من استحقاقها الاجرة اذا لم تكن منكوحة ولا معتدة لايبعد ان يكون مذهبنا كمذهب الشافعية وتكون كالرضاع وهذا هو السابق للافهام ويتعين القطع به والاعتماد عليه والله تعالى اعلم بالصواب * وانظر ماسيأتى فى شرح قوله ولقريب محرم يدلك على ان فى المسئلة قولين وان الراجح ان الرضاع يجب بقدر الارث ايضا فتكون الحضانة كذلك والله تعالى اعلم (والحاصل) ان النظر الفقهى يقتضى ان فى نفقة الحضانة اذا لم يكن للصغير اب ولا مال وتعدد القريب المحرم قولين فى قول على الام خاصة وفى قول بقدر الارث كالنفقة ولم ار ايضا ما اذا جعل القاضى لها اى للام اجرة الحضانة فى مال اليتيم وامر الوصى بدفعها للام فتزوجت واستمرت تحضنه عند الزوج هل يبطل فرض القاضى ام لا حيث لم يتعرض من له حق الحضانة بعدها للحضانة * والظاهر من تسميتهم لها اجرة انه لايبطل الفرض لانه بمنزلة تعيب العين المستأجرة وهذا عند من يقول بجواز الاجرة عليها والظاهر انه الاصح ولذلك افتى به قارى الهداية (وقد) كتبت فى ذلك كتابة على حاشية فتاوى الشيخ الحلبى واستدللت على صحة ما قلته بفرع ذكره فى الظهيرية وغيرها معللا بعلة تشرك هذا معه فى الحكم فراجعه والذى يدلك على صحة ماقلته فروع ذكرها اصحاب الفتاوى فى كتاب الاجارة فى بحث اجارة الظئر فراجعه يظهر لك صحة ماقلته والله تعالى اعلم انتهى كلام الرملى فى حواشى البحر * والذى استقر عليه رأيه انها كالرضاع وح فاذا كانت منكوحة اومعتدة من الرجعى فلا اجر لها * ولو مبانة اومعتدة من البائن على احدى الروايتين السابقتين فلها اجرة من مال الصبى ان كان له مال والا فمن ابيه او من تجب عليه نفقته * وقد اقره على هذا البحث تلميذه الشيخ علاء الدين فى الدر المختار وذكر قبله مانصه وفى المنية تزوجت ام صغير توفى ابوه وارادت تربيته بلا نفقة مقدرة واراد وصيه تربيته بها دفع اليها لا اليه

ابقاء لما له وفى الحاوى تزوجت بآخر وطلبت تربيته بنفقته والتزم ابن العم ان يربيه مجانا ولا حاضنة له فله ذلك انتهى * وقال فى منح الغفار بعد ذكر ما فى المنية وله وجه وجيه لان رعاية المصلحة فى ابقاء ماله اولى من مراعاة عدم لحوق الضرر الذى يحصل له لكونه عند الاجنبى انتهى والمراد بالاجنبى زوج الام الذى هو غير محرم للولد * ورايت بخط شيخ مشايخنا العلامة الفقيه ابراهيم السائحانى قال البرجندى تجبر الام على الحضانة اذا لم يكن لها زوج والنفقة على الاب * وفى المنصورية ان ام الصغيرة اذا امتنعت عن امساكها ولا زوج للام تجبر عليه وعليه الفتوى وقال الفقيه ابو جعفر تجبر وينفق عليها من مال الصغيرة وبه اخذ الفقيه ابو الليث فهذا نقل من المذهب فيما نقل عن الشافعية * وفى شرح المجمع تجبر اذا كان الاب معسرا ولم يكن للولد مال وتجعل الاجرة دينا عليه كنفقته * فهذا نص فى ان لها الاجرة مع الجبر انتهى ما رأيته بخطه رحمه الله تعالى وهذا صريح ايضا بما بحثه الخير الرملى من ان اجرة الحضانة كالارضاع تجب فى مال الصغير (قلت) وحيث قلنا انها كالرضاع فتكون اجرة حضانته من جملة نفقته كما ان اجرة ارضاعه كذلك * وعليه فالنفقة فى كلامى المنية والحاوى تشمل اجرة حضانته * وح يظهر الجواب عن حادثة الفتوى فى زماننا فى صغير توفيت امه وتركت له مالا ولها ام وابوه معسر وله ام ايضا متزوجة بجد الصغير ارادت ام امه تربيته باجر وام ابيه ترضى بذلك مجانا فهل يدفع لام امه اولام ابيه المتبرعة والذى يظهر من التعليل بابقاء ماله ان يدفع للمتبرعة بل هنا اولى وذلك لان الام فى مسئلة المنية لما كانت متزوجة بالاجنبى صارت كالوصى الاجنبى فى عدم ثبوت الحضانة لها فاذا دفع اليها ابقاء لماله مع لزوم تربيته فى حجر الاجنبى الذى يطعمه نذرا وينظر اليه شذرا فلان يدفع لام ابيه المتبرعة فى مسئلتنا ويكون الصغير فى حجر ابيه وجده الشفوقين عليه بالاولى (وحينئذ فالذى تحرر لنا) فيما اذا طلبت الاجرة من ثبت لها حق الحضانة كالام مثلا مع وجود متبرع بها انه لا يخلو اما ان يكون المتبرع اجنبيا عن الصغير اولا * وعلى كل فاما ان يكون الاب معسرا اولا * وعلى كل فاما ان يكون للصغير مال اولا * فاذا كان المتبرع اجنبيا يدفع للام بالاجرة وان كانت الاجرة من مال الصغير حيث كانت الام غير متزوجة باجنبى كما مر عن الذخيرة والمجتبى من جواز استئجار الام للارضاع من مال الصغير والحضانة مثله على ما علمت * واذا كان المتبرع غير اجنبى فان كان الاب معسرا والصغير له مال اولا يقال للام اما ان تمسكيه بغير اجر واما ان يدفع للعمة مثلا المتبرعة

صونا لمال الصغير ان كان له مال * وان كان الاب موسرا والصغير له مال فكذلك لان اجرة ارضاعه ح فى مال الصغير والمصرح به فى الشروح كالتبين وغيره كما مر ان المتبرعة اولى وحيث كانت الحضانة مثله يكون حكمها كذلك وان كان الاب موسرا ولا مال للصغير فالام مقدمة وان طلبت الاجرة نظرا للصغير كما يفهم من كلامهم حيث قيدوا الدفع للمتبرعة باعسار الاب كما قدمناه عن الرملى والشرنبلالية وح يفرق بين يسار الاب ويسار الصغير وذلك انه مع يسار الاب يدفع للام بالاجرة لان فيه نظرا له بكونه عند امه من غير ضرر يلحقه بخلافه مع يسار الصغير فانه وان حصل فى كونه عند امه نظر له بسبب انها اشفق عليه من عمته مثلا لكن فيه ضرر له يلحقه فى ماله فافترقا هذا ما ظهر لنا بناء على ما حرره الرملى من كون الحضانة كالرضاع والله تعالى اعلم

الرسالة الثانية عشرة

رسالة تحرير النقول في نفقة الفروع والاصول
تاليف شيخنا العلامة والعمدة الفهامه شيخ
الاسلام وعلم الاعلام السيد محمد عابدين
تغمده الله تعالى برحمته
ونفعنا به آمين

الرسالة الثانية عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي الامين وعلى اله وصحبه اجمعين (اما بعد) فيقول العبد الفقير * الى مولاه القدير * محمد امين بن عمر عابدين . كان الله له اينما كان * ولطف به فى كل مكان * وغفر له ولوالديه * ولمشايخه ولمن له حق عليه * امين ان مسائل النفقة على الاصول والفروع * المذكورة فى كتب الفروع فى باب النفقات * من كتب ائمتنا الحنفية الثقات * لم ارهم ذكروا لها ضابطا يحصرها * حتى حار فيها عقل من يسبرها * وصار قصير الباع مثلى يخبط فيها خبط عشوى * ولا يهتدى الى جواب حوادثها عند الفتوى * فشمرت عن ساق الجد والاجتهاد * واعملت الفكر فيما دونه خرط القتاد وتضرعت اليه سبحانه فى بلوغ المراد * ابتغاء لوجهه تعالى ونفعا للعباد * حتى هدانى سبحانه بحوله وقوته لا بحولى وقوتى * الى ان اظهر على يدى ماليس فى طاقتى * بتحرير ضابط جامع * واصل نافع يحصر الفروع التى رايتهم ذكروها * ويوافق القواعد التى قرروها وحرروها * ويبين المراد مما اجملوه * ويوقف على ما تركوا ذكره واهملوه . اعتمادا على حسن فقاهتهم * وقوة نباهتهم * وجمعت ذلك فى رسالة (سميتها تحرير النقول * فى نفقة الفروع والاصول) ورتبتها على ثلاثة فصول * واتبعتها بخلقة * راجيا حسن الخلقه فقدمت اولا ما ذكروه من العبارات * ثم ذكرت ما فيها من الاشكالات واجوبتها مع ما تحرر لى من هذه المقالات * ثم ذكرت الضابط واقعا فيه كل شئ فى محله * حتى يرجع كل فرع الى اصله * ثم ذكرت بعض زيادات وتوضيحات * وبالله استعين * فى كل حين * راجيا منه الوصول الى الصواب * والحصول على خالصه من اللباب * وان ينفعنى بذلك والمسلمين امين ﴿ الفصل الاول ﴾ اعلم ان القرابة فى الاصل نوعان قرابة الولادة وقرابة غير الولادة والثانية نوعان ايضا قرابة محرمة للنكاح كالاخوة والعمومة والخؤلة وقرابة غير محرمة للنكاح كقرابة بنى الاعمام وبنى الاخوال ولا خلاف عندنا فى عدم ثبوت النفقة لهذه القرابة الاخيرة خلافا لابن ابى ليلى لان قوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك) المراد منه الوارث من الاقارب الذى له رحم محرم بدليل قرأة عبدالله بن مسعود وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك فبقى وجوب النفقة على القريب عندنا منوطا بقرابة الولادة وقرابة الرحم المحرم والمقصود لنا الكلام على الاولى منهما ولكنه

(يستتبع)

يستتبع بعض الكلام على الثانية (فنقول وبالله التوفيق) قال فى الملتقى ونفقة البنت بالغة والابن زمنا على الاب خاصة وقيل على الاب ثلثاها وعلى الام ثلثها وعلى الموسر يسارا يحرم الصدقة نفقة اصوله الفقراء بالسوية بين الابن والبنت ويعتبر فيها القرب والجزئية لا الارث فلو كانت له بنت وابن ابن فنفقته على البنت مع ان ارثه لهما ولو كان له بنت بنت واخ فنفقته على بنت البنت مع ان كل ارثه للاخ وعليه نفقة كل ذى رحم محرم منه ان كان فقيرا صغيرا اوانثى اوزمنا اواعمى او صحيحا لايحسن الكسب لخرقه (الاخرق من لايحسن الصنعة) اولكونه من ذوى البيوتات اوطالب علم ويجبر عليها وتقدر بقدر الارث حتى لوكان له اخوات متفرقات فنفقته عليهن اخماسا كما يرثن منه ويعتبر فيه اهلية الارث لاحقيقته فنفقة من له خال وابن عم على خاله اه ونحوه فى الاختيار ومختصر النقاية والتنوير ومواهب الرحمن (وقال) فى الذخيرة ثم الاصل فى نفقة الوالدين والمولودين ان يعتبر القرب والجزئية ولايعتبر الميراث واذا استويا فى القرب تجب على من له نوع رجحان واذا لم يكن لاحدهما رجحان فحينئذ تجب النفقة بقدر الميراث * فاذا كان للفقير ولد وابن ابن موسران فالنفقة على الولد لانه اقرب * واذا كان له بنت وابن ابن فعلى البنت خاصة وان كان الميراث بينهما لان البنت اقرب * واذا كان له ولد بنت واخ شقيق فعلى ولد البنت ذكرا كان اوانثى وان كان الميراث للاخ (فعلم) ان العبرة لقرب القرابة والجزئية * ولو كان له اب وابن موسران فالنفقة على الابن وان استويا فى القرب لانه ترجح باعتبار تأويل ثابت له فى مال ولده اى فى حديث انت ومالك لابيك ولو كان له جد وابن ابن فعليهما على قدر ميراثهما على الجد السدس والباقى على ابن الابن (والدليل) على عدم اعتبار الميراث انه لو كان للمسلم ولدان احدهما ذمى فعليهما وان كان الميراث للمسلم منهما وكذلك اذا كان له ابن نصرانى واخ مسلم فعلى الابن وان كان الميراث للاخ * وكذلك لو كان للفقير بنت واخت لاب وام اومولى عتاقة فعلى البنت وان كان الميراث بينهما سوية اه ملخصا ونقله فى البحر وغيره (وقال) فى البدائع شرح التحفة الحال فى القرابة الموجبة للنفقة لايخلو اما ان كانت حال الانفراد واما ان كانت حال الاجتماع فان كانت حال الانفراد بان لم يكن هناك من تجب عليه النفقة الا واحدا تجب كل النفقة عليه عند استجماع شرائط الوجوب وان كانت حال الاجتماع فالاصل انه متى اجتمع الاقرب والابعد فالنفقة على الاقرب فى قرابة الولادة وغيرها من الرحم المحرم وان استويا فى القرب ففى قرابة الولادة يطلب الترجيح من وجه آخر وتكون النفقة على من وجد فى حقه نوع رجحان

ولا تنقسم النفقة عليهما على قدر الميراث وان كان كل واحد منهما وارثا وان لم يوجد الترجيح فالنفقة عليهما على قدر ميراثهما * واما (قوله واما في غيرها مقابل قوله فني قرابة الولادة منه) في غيرها من الرحم المحرم فان كان الوارث احدهما والاخر محجوبا فالنفقة على الوارث ويترجح بكونه وارثا وان كان كل واحد منهما وارثا فالنفقة عليهما على قدر الميراث وانما كان كذلك لان النفقة في قرابة الولادة تجب بحق الولادة لا بحق الوراثة لقوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن) وفي قرابة الرحم المحرم تجب باهلية الارث لقوله تعالى (وعلى الوارث مثل ذلك) علق الاستحقاق بالارث فتجب بقدر الميراث اه ثم ذكر الفروع على نحو مامر عن الذخيرة ونحوه في الاختيار ﴿ الفصل الثاني ﴾ اعلم ان الذي تحصل من مجموع كلامهم ان المعتبر في قرابة الولادة هو القرب والجزئية دون الارث الا اذا تساويا ولا مرجح فيعتبر الارث كما في جد وابن ابن مو سرين فتجب اسداسا بقدر الارث كما مر وعلله في البدائع بانهما استويا في القرابة والوراثة ولا ترجيح على احد هما من وجه اخر فكانت عليهما على قدر الميراث اه وان المعتبر ٩ في الرحم المحرم قرب القرابة ثم الارث (اقول) ويرد على هذا الاصل ما في الخانية والذخيرة من انه لو كان له ام وجد ابواب فالنفقة عليهما اثلاثا في ظاهر الرواية اعتبارا بالميراث اه فانهما من قرابة الولادة والام اقرب من الجد ولم يعتبر فيها القرب بل اعتبر الارث وكذا يرد ما في الخانية ايضا لو له ام وجد لاب واخ شقيق فعلى الجد فقط عند الامام وهو قول الصديق رضي الله تعالى عنه اه فاوجبها على الجد دون الام مع اشتراكهما في الارث وقرابة الولادة وترجح الام بكونها اقرب * وكذا يرد مالو كان له ابن وبنت موسران فالنفقة عليهما بالسوية في اظهر الروايتين كما في الذخيرة مع اشتراكهما في القرب والجزئية بلا مرجح ومقتضى مامر انه يعتبر بقدر الارث كما في جد وابن ابن * وكذا يرد مالو كان له ولدان احدهما كافر فهي عليهما سوية كما مر مع تساويهما في القرب والجزئية وترجح الابن المسلم بالميراث ولم يعتبروا الارث مع ان مقتضى مامر اعتباره * وكذا يرد ما في البدائع والقنية وغيرهما لو له ام وعم عصبي فعليهما اثلاثا مع ان قرابة الام قرابة ولادة دون العم ومع انها اقرب منه وقد اعتبروا فيها الارث (واقول) قد يجاب بان قولهم يعتبر القرب والجزئية لا الارث خاص بنفقة الاصول الواجبة على الفروع دون العكس كما هو مقتضى ماقدمناه عن المتون وان كان خلاف ما يتبادر من كلام الذخيرة والبدائع وان قولهم وان استويا في القرب يطلب الترجيح

خاص بما اذا كانت القرابة من جهتين بان وجد مع الفروع اصول كالاب مع الابن وكالجد مع ابن الابن اما لو كانت من جهة واحدة اعنى جهة الفروع فقط كالابن والبنت وكولدين احدهما كافر فلا يطلب فيها ترجيح بقرينة قوله فى البدائع تجب على الابن والبنت بالسوية لاستوائهما فى سبب الوجوب وهو الولادة ولكن يبقى الاشكال فى مسئلة الام مع الجد ومسئلة الام مع العم فانهما ليستا من هذا القبيل لان النفقة الواجبة فيهما نفقة الفروع الواجبة على الاصول وحيث خصصنا قولهم يعتبر القرب والجزئية لا الارث بنفقة الاصول الواجبة على الفروع خرجت المسئلتان عن ضابط قرابة الولادة ودخلتا فى ضابط قرابة الرحم المحرم والا يلزم انه لم يعلم لهما ضابط واذا دخلتا فى ضابط قرابة الرحم المحرم يبقى الاشكال من وجه آخر وهو ان الام فيهما اقرب من الجد والعم * وقد علمت انه يعتبر فى قرابة الرحم المحرم قرب القرابة ثم الارث لما قدمناه عن البدائع من ان القرب معتبر فى قرابة الولادة والرحم المحرم وانه اذا استويا فيها ففى قرابة الولادة يطلب الترجيح وفى قرابة الرحم المحرم ينظر الى الارث فعلم ان النظر الى الارث بعد التساوى فى القرب * وهنا الام لم تساو الجد ولا العم فى القرب بل هى اقرب منهما فكيف اعتبر الارث* والجواب ان اعتبار الارث بعد القرب فى نفقة الرحم المحرم مخالف لكلامهم فانهم اعتبروا فيها الارث فقط كما يعلم من المتون وغيرها * نعم دلت فروعهم على اعتبار القرب فى بعض المواضع كما فى جد لام وعم فاوجبوها على الجد لقربه مع ان العم هو الوارث * فعلم ان ما فى البدائع من اعتبار القرب اولا ثم الارث ليس على اطلاقه وكذا ما فى المتون من اعتبار الارث (فلابد) من تحرير كلامهم اخذا مما ذكروه من الضوابط ومن الفروع على وجه لا يرد عليه شئ من الاشكالات الواردة المذكورة وغيرها (فنقول) اعلم ان الذى تحرر لى من مجموع كلامهم ومن الفروع التى ذكروا احكامها ان اعتبار القرب والجزئية دون الارث فى قرابة الولادة ليس على اطلاقه بل فيه تفصيل فاذا وجد للفقير فروع فالمعتبر فى وجوب نفقته القرب والجزئية اى جزئيته لغيره اوجزئية غيره له ولا يعتبر الارث اصلا اذا انفرد الفروع والا بان وجد معهم اصول اعتبر الارث عند التعارض بلا مرجح * ففى ابن وبنت اوابنين ولو احدهما كافرا تجب بالسوية لا بقدر الارث للتساوى فى القرب والجزئية بلا معارض ولا مرجح فلا يعتبر الارث اصلا * وفى بنت وابن ابن على البنت فقط لاشتراكهما فى الجزئية وترجح البنت بالقرب وان اشتركا فى الارث وفى ولد بنت واخ شقيق على ولد البنت فقط لاشتراكهما فى القرب بالادلاء بواسطة فى كل منهما وترجح

ولد البنت بالجزئية دون الاخ وان كان الميراث له * وفي اب وابن على الابن فقط لاشتراكهما في القرب الى الفقير والجزئية وترجح الابن بان للفقير شبهة الملك في مال ابنه دون مال ابيه * ففي هذه الصور كلها لم يعتبروا الارث اصلا * وفي جد وابن ابن تجب النفقة عليهما على قدر الارث لعدم امكان الترجيح بالقرب والجزئية ولا بغيرهما للتساوي من كل جهة فاعتبر الارث ضرورة (والدليل) على ذلك ما في احكام الصغار للامام الاستروشني عن شرح نفقات الخصاف اذا كان له ابن بنت وبنت بنت موسران واخ موسر فالنفقة على اولاد اولاده لان في باب النفقة يعتبر الاقرب فالاقرب ولا يعتبر الارث في الاولاد اه وقال في موضع اخر نفقته على اولاد البنات يستوي فيها الذكر والانثى ولا عبرة للارث في الاولاد وانما يعتبر القرب اه * فخص عدم اعتبار الارث بالفروع دون غيرهم (ويدل) على ذلك ايضا ان اصحاب المتون خصوا ذلك الضابط اعني اعتبار القرب والجزئية دون الارث في نفقة الاصول الواجبة على الفروع كما قدمناه عنهم * وعبارة القهستاني وشرح الملتقى ويعتبر فيها اي في نفقة الاصول القرب والجزئية لا الارث الخ (ولا ينافي) ذلك قول صاحب الذخيرة الاصل في نفقة الوالدين والمولودين ان يعتبر القرب والجزئية ولا يعتبر الميراث الخ لان ذلك الضابط انما اشترطنا فيه وجود الفرع ولم نشترط فيه عدم وجود الاصل فقد يوجد فرع ويوجد معه اصل وتكون النفقة عليهما كما في الجد مع ابن الابن اوعلى الفرع فقط كما في الاب مع الابن فلهذا ذكر الوالدين والمولودين (ويدل) على ذلك ان صاحب الذخيرة قد ذكر ذلك الضابط ثم ذكر مسائله ولم يذكر فيها مسئلة الا وفيها احد من الفروع كما قدمناه * فعلم ان مراده ماذكرنا من تخصيص ذلك الضابط بما اذا وجد فرع ولكن مع هذا لا يخفى ان عبارة المتون اقعد وامتن في التعبير لانه حيث وجبت النفقة على الفروع والاصول ولا مرجح اعتبر الارث كما ذكرنا في الجد مع ابن الابن فعلم) ان عدم اعتبار الارث اصلا انما هو حيث وجبت على الفروع خاصة (ويظهر) من هذا انه لو كان له ابن ابن وبنت بنت تجب عليهما بالسوية لاشتراكهما في القرب والجزئية ولا يترجح ابن الابن بكونه وارثا لانه يلزم عليه اعتبار الارث في الاولاد وقد سمعت انه لا اعتبار له فيهم والالزم ان تجب على الابن المسلم وحده فيما لو كان له ابنان احدهما كافر فانهما اشتركا في القرب والجزئية وزاد الابن المسلم بكونه هو الوارث مع انهم اوجبوها عليهما سوية فثبت انه لا ينظر الى الارث في الاولاد اصلا كما هو صريح كلامهم وانه لا ترجح للوارث على غير الوارث منهم (وبه)

ظهر ان قول الرملي في حاشية البحر فيمن له ابن ابن وبنت بنت انها على ابن الابن لرجحانه اه مخالف لكلامهم (واما) قول الذخيرة وان استويا في القرب تجب على من له نوع رجحان فليس مراده ترجيح الفروع بعضهم على بعض بل مراده اذا وجد معهم غيرهم ممن يساويهم كالاب مع الابن فهنا ينظر الى المرجح والا ناقض مسئلة ابنين احدهما كافر فافهم (ويؤخذ) من هذا انه لو له اب وابن ابن تجب على الاب فقط لان طلب الترجيح انما هو عند التساوى من كل جهة وهنا الاب اقرب ولقول المتون ولا يشارك الاب في نفقة ولده احد (وهذا كله) اذا وجد في المسئلة فرع للفقير (واما) اذا لم يوجد فيها من قرابة الولادة فرع بل وجد فيه اصل واحد او اكثر سواء وجد معهم غيرهم من الحواشى اولا فهو داخل في ضابط ذوى الارحام بدليل ذكر مسائل الاصول تحت ذلك الضابط وهو اعتبار الارث لكنا قد وجدناهم لم يعتبروه في بعض الصور فعلمنا انه ليس على اطلاقه كما قدمنا بيانه وهذا منشأ الاشتباه (فلابد) من تحرير ضابط جامع لمسائل الاصول التى لم يوجد فيها احد من الفروع اخذا من فروعهم التى بينوا احكامها (فنقول) انه يعتبر فيهم القرب والجزئية ايضا الا اذا كان فيهم اب او كانوا كلهم وارثين فان كان فيهم اب فح تجب عليه فقط وان كانوا كلهم وارثين فح يعتبر الارث كما في ذوى الارحام وكل ذلك ماخوذ من كلامهم (اما) اعتبار القرب والجزئية اذا كان فيهم غير وارث فلما في القنية لو كان له ام وجد لام فعلى الام اى لترجحها بالقرب واختصاصها بالارث دون الجد المذكور وفي حاشية الخير الرملي على البحر واذا اجتمع اجداد وجدات لزمت الاقرب ولو لم يدل به الاخر اه اى كجد لام وجد ابى ابى الاب ومقتضاه لزومها على ابى الام لقربه وان لم يرث وليس الجد الاخر مدليا به لانه من جهة الاب وهذا من جهة الام وفي القنية ايضا لو له جد لام وعم فعلى الجد اه اى لترجحه بالجزئية اى كون الفقير جزأ له دون العم ولترجحه بالقرب لادلاء الجد بالام وادلاء العم بابى الاب ثم بالاب فقدم على العم وان كان الارث للعم وحده * وفي الخانيه او له جد لاب واخ شقيق فعلى الجد اى لترجحه بالجزئية واختصاصه بالارث وان تساويا في القرب * ولم ار ما لو تساويا في القرب والجزئية وكان الوارث احدهما كجد لام وجد لاب والظاهر الترجيح بالارث فانهم جعلوا الارث مرجحا عند التساوى كما في العم مع الخال بل جعلوه اقرب حكما ففي شرح الجامع الصغير لقاضى خان تجب على العم لانه اقرب من حيث الحكم اه اى لكونه هو الوارث دون الخال ويكفى في اثبات ذلك قولهم في قرابة الولادة اذا لم يوجد

الترجيح اعتبر الارث وهنا لم يوجد مرجح للتساوى من كل جهة الا فى الارث فيعتبر وكذا قولهم فى قرابة ذى الرحم المحرم انه لوكان الوارث احدهما ترجح بكونه وارثا وان ورثا فعلى قدر الارث كما عن البدائع فى الفصل الاول * فيتعين فى مسئلتنا وجوبها على الجدلاب لكونه هو الوارث دون الجد لام والله اعلم (واما) اذا كان فيهم اب وكان اقرب من غيره اومساويا كما فى اب وجد اواب وام فعلى الاب لما فى عامة المتون من انه لايشارك الاب فى نفقة ولده احد * وقال فى البدائع ولوله اب وجد فعلى الاب لانه اقرب وقال ايضا اوله اب وام فعلى الاب اجماعا (واما) اذا كانوا كلهم وارثين فتجب بقدر الميراث كما مع احد من العصبات لما فى البدائع لوكان له ام واخ لاب وام اولاب اوابن اخ لاب وام اولاب اوعم لاب وام اولاب كانت النفقة عليهما اثلاثا ثلثها على الام والثلثان على الاخ وابن الاخ والعم اه وفى الخانية والذخيرة لوله ام وجد لاب فالنفقة عليهما اثلاثا فى ظاهر الرواية (فقد) ثبت مامهدناه من الاصل المذكور فيما اذا وجد اصول ولم يوجد معهم احد من الفروع بدليل تفاريعهم المذكورة ويؤيده مافى حاشية العلامة الخير الرملى حيث قال ويظهر من فروعهم ان الاقربية انما تقدم اذا لم يكونوا وارثين كلهم فاما اذا كانوا كلهم فلا كالام والعم والجد لقولهم بقدر الميراث اه كلامه لكنه خاص بما اذا لم توجد الفروع كما قلنا لما علمت من اعتبار القرب والجزئية دون الارث اذا وجدت الفروع على التفصيل المار ومقيد ايضا بما اذا لم يوجد فى الاصول اب كما مر (فان قلت) قال فى الخانية اذا كان له ام وجد لاب واخ شقيق قال ابو حنيفة انها على الجد وحده وهو مذهب الصديق رضى الله تعالى عنه اه وهذا يشكل على مامهدته من الاصل المذكور لانه قد وجد فى المسئلة اصول وغيرهم وليسوا كلهم وارثين لان الاخ يحجب بالجد فيعتبر القرب والجزئية فيلزم ان تكون النفقة على الام فقط لانها اقرب من الجد وان نظرت الى ان كلا من الام والجد من الاصول ولم تنظر الى الاخ المحجوب لزم ان تكون النفقة عليهما اثلاثا كما لولم يوجد الاخ معهما (قلت) وبالله استعين ان مسئلة اجتماع الجدلاب مع الام بدون اخ انما اوجبوا فيها النفقة اثلاثا كالارث فى ظاهر الرواية كما قدمناه لعدم تنزيلهم الجد منزلة الاب فى باب النفقة واما اذا وجد مع الجد اخ فقد نزلوه منزلة الاب حتى حجب الاخ من الارث اذا مات ذلك الفقير الذى مرادنا ان نوجب له النفقة فلما تحقق تنزيله منزلة الاب فى هذه الصورة لزمت النفقة الجد كما لوكان الاب موجودا فلذا قدمنا انه لوله جد لاب واخ لزمت الجد ثم اذا وجدت معهما

 (ام)

ام ايضا انما لم يلزمها شئ من النفقة وان شاركت الجد فى الميراث لما علمت من تحقق تنزيله منزلة الاب فى هذه الصورة حتى حجب الاخ واذا كان الاب موجودا حقيقة مع الام لا يلزمها شئ من النفقة وان شاركته فى الارث فكذا اذا كان موجودا تقديرا هذا ما ظهر لى من فيض الفتاح العليم ﴿ الفصل الثالث ﴾ حيث علمت ماقررناه واتضح لك ماذكرناه و كان كله مأخوذا من فروعهم واصولهم صريحا اودلالة فلنذكر لك الضابط الجامع لقرابة الولادة بنوعيها ليكون قاعدة يعول عند المراجعة عليها وهو فى الحقيقة حاصل جامع لجميع ماتقدم (فاقول) مستعينا بمن علم الانسان مالم يعلم (اعلم) ان قرابة الولادة لايخلو اما ان يكون الموجود منها واحدا او اكثر فان كان واحدا فالامر ظاهر وهو وجوب النفقة عليه عند استيفاء شروط الوجوب وان كان اكثر فلا يخلو اما ان يوجد فروع فقط اوفروع وحواشى او فروع واصول او فروع واصول وحواشى اواصول فقط اواصول وحواشى فالاقسام ستة وبقى قسم سابع وهو الحواشى فقط تتمة الاقسام العقلية ولكنه ليس من قرابة الولادة التى هى الفروع والاصول ونذكر حكمه تتميما للاقسام (القسم الاول) اذا كانوا فروعا فقط اعتبر القرب والجزئية فقط اى اعتبر الاقرب جزئية ان تفاوتوا قربا فيها ولا عبرة فيه للارث اصلا * ففى ولدين ولو احدهما نصرانيا او انثى تجب عليهما سوية ذخيره * وفى ابن وابن ابن على الابن فقط لقربه بدائع * وكذا فى بنت وابن ابن على البنت فقط لقربها ذخيره * ويؤخذ من هذا انه لاترجيح لابن ابن على بنت بنت وان كان هو الوارث لاستوائهما فى القرب والجزئية ولتصريحهم بانه لااعتبار للارث فى الاولاد والالوجبت اثلاثا فى ابن وبنت ولما لزم الابن النصرانى شئ كاهر (القسم الثانى) اذا كانوا فروعا وحواشى فكذلك يعتبر القرب والجزئية اى كل منهما اواحدهما دون الارث وتسقط الحواشى بالجزئية * ففى بنت واخت شقيقة على البنت فقط وان ورثتا بدائع وذخيرة * وتسقط الاخت لعدم الجزئية ولكون البنت اقرب * وفى ابن نصرانى واخ مسلم على الابن فقط وان كان الوارث هو الاخ ذخيرة * اى لاختصاص الابن بالقرب والجزئية وفى ولد بنت واخ شقيق على ولد البنت وان لم يرث ذخيرة * اى لاختصاصه بالجزئية وان استويا فى القرب لادلاء كل منهما بواسطة (والمراد) بالحواشى من ليس من عمود النسب اى من ليس اصلا ولا فرعا مجازا فيدخل فيه مافى الذخيرة لوله بنت ومولى عتاقة فعلى البنت فقط وان ورثا اى لاختصاصها بالقرب والجزئية (القسم الثالث) اذا كانوا فروعا واصولا فيعتبر فيه قرب

الجزئية فان لم يوجد اعتبر الترجيح فان لم يوجد اعتبر الارث * ففي اب وابن تجب على الابن لترجحه بانت ومالك لابيك ذخيرة وبدائع * اى وان استويا فى قرب الجزئية * ومثله ام وابن لقول المتون ولايشارك الولد فى نفقة ابويه احد * قال فى البحر لان لهما تأويلا فى مال الولد بالنص ولانه اقرب الناس اليهما اه * فليس خاصا بالاب كما قد يتوهم بل الام كذلك * وفى جد وابن ابن على قدر الميراث اسداسا للتساوى فى القرب وكذا فى الارث وعدم المرجح من وجه اخر بدائع وظاهره انه لوله اب وابن ابن او بنت بنت فعلى الاب لانه اقرب فى الجزئية فانتفى التساوى ووجد المرجح وهو القرب وهو داخل تحت الاصل المار عن الذخيرة والبدائع وكذا تحت قول المتون لا يشارك الاب فى نفقة ولده احد (القسم الرابع) اذا كانوا فروعا واصولا وحواشى وحكمه كالثالث لما علمت من سقوط الحواشى بالفروع لترجحهم بالقرب والجزئية فكأنه لم يوجد سوى الفروع والاصول وهو القسم الثالث بعينه (القسم الخامس) اذا كانوا اصولا فقط فان كان معهم اب فلا كلام فى وجوب النفقة عليه فقط لما فى المتون من انه لايشارك الاب فى نفقة ولده احد * والا فلا يخلو اما ان يكون بعض الاصول وارثا وبعضهم غير وارث اويكونوا كلهم وارثين * ففى الاول يعتبر الاقرب جزئية لما فى القنية له ام وجد لام فعلى الام اى لانها اقرب * وفى حاشية الرملى اذا اجتمع اجداد وجدات فعلى الاقرب ولولم * يدل به الاخر اه فان تساوى الوارث وغيره فى القرب فالمفهوم من كلامهم ترجح الوارث بل هو صريح قول البدائع فى قرابة الولادة اذا لم يوجد الترجيح اعتبر الارث اه وعليه ففى جد لام وجد لاب تجب على الجد لاب فقط اعتبارا للارث وفى الثانى اعنى لوكان كل الاصول وارثين فكالارث ففى ام وجد لاب تجب عليهما اثلاثا فى ظاهر الرواية خانيه وغيرها (القسم السادس) اذا كانوا اصولا وحواشى فان كان احد الصنفين غير وارث اعتبر الاصول وحدهم ترجيحا للجزئية ولامشاركة فى الارث حتى يعتبر بقدر الميراث فيقدم الاصل سواء كان هو الوارث اوكان الوارث هو الصنف الآخر الذى معه * مثال الاول مافى الخانيه لوله جد لاب واخ شقيق فعلى الجد * ومثال الثانى مافى القنية لوله جد لام وعم فعلى الجد اى لترجحه فيهما بالجزئية مع عدم الاشتراك فى الارث لانه هو الوارث فى الاول والوارث هو العم فى الثانى * وان كان كل من الصنفين اعنى الاصول والحواشى وارثا اعتبر الارث * ففى ام واخ عصبى اوابن اخ كذلك اوعم كذلك على الام الثلث وعلى العصبة الثلثان بدائع * ثم اذا تعدد الاصول

في هذا القسم بنوعيه ننظر اليهم ونعتبر فيهم مااعتبر في القسم الخامس مثلا «١»
لووجد في المثال الاول جدلام مع الجدلاب نقدم عليه الجدلاب لترجحه بالارث *
ولو وجد في المثال الثاني ام مع الجد لام نقدمها عليه لترجحها بالارث وبالقرب *
وكذلك لووجد في الامثلة الاخيرة جدلام مع الام نقدمها عليه لماقلنا ولووجد معها
جدلاب كانت النفقة عليه وحده لانه يحجب الاخ وابنه والعم لتنزيله ح منزلة الاب
وحيث تحقق تنزيله منزلة الاب لم تشاركه الام في النفقة وان شاركته في الارث
كمالوكان الاب موجوداحقيقة كما قررناه قبيل هذا الفصل (فهذا) زبدة ماقدمناه
في الفصول السابقة على وجه الصواب وهو سالم من الخلل والاضطراب بحول
الملك الوهاب (واما القسم السابع) وهو الحواشي فقط فتقريره واضح من
كلامهم وهوما قالوا انه يعتبر فيه كونه ذارحم محرم فلو محرماغير رحم كالاخ رضاعا
لاتجب عليه نفقة وكذا لورحماغير محرم كابن العم وان كان وارثا (ولابد) ايضا
من كون المحرمية بجهة القرابة احترازا عن ابن عم هواخ رضاعا (وقد) اعتبروا
في هذا القسم الارث اى كونه اهلا للارث لاكونه وارثا حقيقة وعند الاستواء
في المحرمية واهلية الارث يترجح الوارث حقيقة * ففي خال وابن عم على الخال لانه
رحم محرم اهل للارث عند عدم ابن العم ولاشئ على ابن العم وان كان الميراث
كله له لانه غير محرم * وفي خال وعم على العم لاستوائهما في الرحم والمحرمية
وترجح العم بانه وارث حقيقة * وفي عم وعمة وخالة على العم ايضا ولوكان
العم معسرا فعلى العمة والخالة اثلاثا كارثهما ويجعل العم كالعدم لانه يحرز
كل الميراث كما يأتي بيانه في الخاتمة (تنبيه) قال في القنيه له عم وجد ابوام
فنفقته على ابي الام وان كان الميراث للعم ولو كان له ام وابو ام فعلى الام قال
وفيه اشكال قوى لانه ذكر في الكتاب اذا كان له ام وعم موسران فعليهما
اثلاثا فلم يجعل الام اقرب من العم وجعل في المسئلة المتقدمة ابا الام
اقرب من العم ولزم منه ان تكون النفقة على ابي الام مع الام ومع هذا
اوجبها على الام (ويتفرع) من هذه الجملة فرع اشكل الجواب فيه وهوما اذا
كانت له ام وعم وابو الام موسرون فيحتمل ان تجب على الام لاغير لان ابا الام لما
كان اولى من العم والام اولى من ابي الام كانت الام اولى من العم لكن يترك
جواب الكتاب ويحتمل ان تكون على الام والعم اثلاثا اه ونقله في البحر وغيره

«١» قوله لووجد في المثال الاول المراد به مامر عن الخانية وقوله ولووجد
في المثال الثاني المراد به مامر عن القنيه منه

ولم يجيبوا عنه (اقول) وانت خبير بانه لااشكال اصلاعلى مامهدنا من الضابط الجامع لان ما ذكره من تقديم ابى الام على العم فهو لكون ابى الام مترجحا بالجزئية مع عدم اشتراكهما فى الارث فاعتبرت الجزئية فقط بخلاف ماعزاه الى الكتاب من عدم تقديم الام على العم لانهما اشتركا فى الارث فاوجبها عليهما ثلاثا وبنحو ذلك اجاب الخير الرملى واما مافرعه واستشكله فهو ظاهر ايضا مما مهدناه لانه اجتمع الاصول مع الحواشى وكل من الصنفين وارث فيعتبر الارث فتجب على الام والعم اثلاثا ويسقط ابو الام بالام لترجحها عليه بالقرب والارث * وبذلك افتى بعض المتأخرين من مشايخ مشايخنا فى خصوص هذا الفرع وكذا قال العلامة الرملى فى حاشية البحران الذى ينبغى التعويل عليه فى الفرع المشكل ان تكون على الام والعم اثلاثا لان كلامنهما وارث وقدسقط ابوالام بالام فكان كالميت فتأمل يظهر لك الامر اه وفى ذلك تأييد لما مهدناه لموافقته له وعدم مخالفته لمسئلة الكتاب والله اعلم بالصواب ﴿ الخاتمة ﴾ اعلم ان جميع ماقدمناه انما هو فيما اذا كان جميع الموجودين موسرين اذلاتجب النفقة الا على الموسر فلاتجب على غير الموسر ولو قادرا على الكسب ولكن هذا باطلاقه خاص بالنفقة لغير قرابة الولادة اما فى قرابة الولادة فانه ينظر فان كان المنفق هو الاب فلايشترط لوجوب النفقة عليه يساره بل تكفى قدرته على الكسب فاذا كان معسرا كاسبا تجب عليه نفقة اولاده الصغار الفقراء والذكور الزمنى الفقراء والاناث الفقيرات وان كن صحيحات وان كان لهم جد موسر لم تفرض النفقة عليه وانما هو يؤمر بها ليرجع على الاب لانها لاتجب على الجد عند وجود الاب القادر على الكسب الاترى انه لايجب على الجد نفقة ابنه المذكور فنفقة اولاده الاولى نعم لوكان الاب زمنا قضى بنفقتهم ونفقة الاب على الجد (وان كان) المنفق هو الابن وهو معسر مكتسب وفى كسبه فضل عن قوته يجبر على الانفاق على الاب من الفضل وان كان لايفضل شئ وله عيال يدخله معهم وتمامه فى البدائع * فالمعتبر فى ايجاب نفقة الوالدين مجرد الفقر وهو ظاهر الرواية كما فى الذخيرة * اما غيرهما فالمعتبر فيه الفقر والعجز بالصغر او الزمانة او الانوثة او بالخرق (اى عدم احسان الصنعة او بكونه من ذوى البيوتات كما فى الذخيرة وقدمنا عن الملتقى وغيره زيادة كونه طالب علم (واعلم) انما ذكرناه آنفا عن البدائع من انها لاتفرض على الجد اذا كان الاب فقيرا هو المفهوم من عبارات المتون والشروح حيث لم يقيدوا وجوب النفقة على الاب باليسار لكن نقل خلاف فى الذخيرة عن القدورى وقال

(قبلة)

قبله قال فى الكتاب الجد بمنزلة الاب فى استحقاق النفقة عليه اذا كان الاب ميتا
او كان الاب حيا الا انه فقير لان الفقير يلحق بالميت فى استحقاق النفقة على الموسر
ثم قال بعد ذلك وهذا هو الصحيح من المذهب وماذكره القدورى قول الحسن
بن صالح هكذا ذكر الصدر الشهيد فى شرح ادب القاضى للخصاف اه * لكن
ذكر فى الذخيرة ايضا ان الاب اذا كان معسرا والام موسرة تؤمر ان تنفق من
مالها على الولد ليكون دينا ترجع به عليه اذا ايسر لان نفقة الصغير
على الاب وان كان معسرا كنفقة نفسه فكانت الام قاضية حقا واجبا
عليه بامر القاضى فترجع عليه اذا ايسر والام اولى بالتحمل من سائر الاقارب
اه * ولا يخفى ان هذا مخالف لما صححه اولا اذ لو جعل الاب كالميت لكان
الوجوب على الام بلا رجوع على الاب فهذا موافق ومؤيد لما فى المتون والشروح
من انه لا يشارك الاب فى نفقة ولده احد ولما فى الخانيه من ان نفقة الاولاد الصغار
والاناث المعسرات على الاب لا يشاركه فى ذلك احد ولا تسقط بفقره اه فعلم ان
رواية القدورى غير ضعيفة بل اقتصار المتون والشروح عليها اختيار لها كما نص
عليه العلامة الرملى ولما قصر نظره صاحب البحر على ما صححه فى الذخيرة قال
لابد من اصلاح المتون والشروح وانت خبير بانه على هذه الرواية لا حاجة الى
اصلاحها كيف هذا مع قولهم ان المتون والشروح تقدم على الفتاوى * نعم ان
كان الاب زمنا فقيرا فتجب نفقة الصغار على الجد اوالام اوغيرهما من الاقارب
ويجعل الاب كالميت بلا خلاف كما نص عليه فى الذخيرة حيث قال وان كان الاب
زمنا قضى بنفقة الصغار على الجد ولم يرجع على احد اتفاقا لان نفقة الاب فى هذه
الحالة على الجد فكذا نفقة الصغار اه (واعلم ايضا) ان الاصل انه اذا اجتمع فى قرابة
من تجب له النفقة موسر ومعسر ينظر الى المعسر فان كان يحرز كل الميراث يجعل
كالمعدوم ثم ينظر الى ورثة من تجب له النفقة فتجعل النفقة عليهم على قدر مواريثهم
وان كان المعسر لا يحرز كل الميراث تقسم النفقة عليه وعلى من يرث معه فيعتبر المعسر
لاظهار قدر ما يجب على الموسرين ثم يجعل كل النفقة على الموسرين على اعتبار
ذلك كذا فى الخانية وغيرها لكن اذا كان المعسر ابا انما يجعل كالميت اذا كان زمنا
كما علمته مما قررناه آنفا بخلاف غير الاب فتنبه لذلك (بيان هذا الاصل) صغير له
ام واخت شقيقة موسرتان وله اخت لاب واخت لام معسرتان فالنفقة على الام
والشقيقة على اربعة ولا شئ على غيرهما ولو جعل من لا تجب عليه النفقة
كالمعدوم اصلا كانت اخماسا ثلاثة اخماس على الشقيقة والخمسان على الام اعتبارا

بالميراث * ولو كان له ام معسرة ولامه اخوات متفرقات موسرات فالنفقة على الخالة لاب وام لان الام تحرز كل الميراث فتجعل كالمعدومة واما نفقة الام فعلى اخواتها اخماسا على الشقيقة ثلاثة اخماس وعلى الاخت لاب خمس وعلى الاخت لام خمس * ولو كان رجل معسر زمن له ابن صغير فقير وثلاثة اخوة متفرقين موسرين فنفقة الرجل على اخيه الشقيق واخيه لامه اسداسا اعتبارا بالميراث * واما نفقة ولده فعلى عم الولد الشقيق فقط اى لانه اذا جعل الاب كالمعدوم لكونه يحرز كل ميراث ابنه يكون الوارث للابن هو العم الشقيق فقط فيختص بالنفقة ايضا ولو كان الولد بنتا كانت نفقة الاب وبنته على اخيه الشقيق فقط اما البنت فلما قلنا انه يجعل الاب كالمعدوم كما فى الابن * واما الاب فلان وارثه هنا هو اخوه الشقيق لانه يرث مع البنت ولا يرث غيره من الاخوة فلا تجعل البنت كالمعدومة بخلاف الابن لانه لا يرث معه احد من اخوة ابيه فمست الحاجة الى ان يلحق الابن بالعدم واذا جعلناه معدوما كان ميراث الاب بين الاخ الشقيق والاخ لام على ستة فتجب النفقة عليهما كذلك ولو كان مكان الاخوة اخوات «١» متفرقات والولد ذكر فنفقة الاب على اخواته على خمسة لانه لا يرث مع الابن منهن احد فيجعل كالمعدوم فيكون ميراث الاب بينهن على خمسة ثلاثة اخماس للشقيقة وخمس للاخت لاب وخمس للاخت لام بطريق الرد فتجب النفقة كذلك واما نفقة الابن فعلى الشقيقة فقط عندنا لان ميراثه عند عدم الاب يكون لها فكذلك النفقة اه ملخصا من فتاوى الامام قاضى خان (اقول) ومن فروع هذا الاصل ما فى فتاوى المرحوم على افندى المرادى مفتى دمشق حيث (سئل) فى امرأة فقيرة لها بنتان غنية وفقيرة واربعة ابناء اخ عصبي اغنياء (فاجاب) بان على بنتها الغنية النصف وعلى ابناء اخيها النصف قال لان الفقيرة حسبت ليكون لاختها الثلث ولابناء اخيها الثلث ثم سقطت عند وجوب النفقة فوجبت على اصحاب الثلثين فتنصفت عليهما اه (وسئل ايضا) عن طفل فقير له ام فقيرة وجدة لاب وعم موسران (فاجاب) على الجدة السدس والباقى على العم على قدر الارث (وسئل ايضا) فى ايتام فقراء لهم جد لاب معسر واعمام موسرون وام موسرة (فاجاب) بان النفقة كلها على الام دون الجد لانه معسر ودون الاعمام لعدم ارثهم مع الجد اه (اقول) لكن فى جوابه عن السؤال الاول غلط والصواب وجوب النفقة تمامها على البنت الغنية فقط لقول المتون لا يشارك الولد فى نفقة

«١» قوله متفرقات اى واحدة لام واب وواحدة لاب فقط وواحدة لام فقط منه

ابويه احد فلا يجب على الفقيرة شئ لاعسارها ولا على ابناء الاخ لانهم من الحواشى * وقد علمت مما مهدناه من الاصل الجامع انه متى وجد الفروع تسقط الحواشى كما فى بنت واخت شقيقة فانها تجب على البنت فقط ولا شئ على الشقيقة مع انها اقرب من ابناء الاخ * واولى من ذلك ايضا ابن نصرانى واخ مسلم تجب على الابن فقط ولا شئ على الاخ المسلم وان كان الارث كله له * وكذا الجواب عن السؤال الثانى غير صحيح لان الام فيه لاتحرز كل الميراث فلا تنزل منزلة المعدوم كما علمت من الاصل الذى قررناه فى الخاتمة فان اطلاق ذلك الاصل يقتضى ان من لايحرز كل الميراث يعتبر حيا وان لم يكن الوارث معه متعددا و ح فاذا اعتبرنا الام هنا حية تسقط الجدة بها فيكون الوارث هو العم فقط فتكون النفقة كلها عليه وحده ولهذا اوجب النفقة فى السؤال الثالث على الام وحدها واسقط الاعمام الموسرين بالجد المعسر لان الوارث على اعتبار حياة الجد لاب هو الام وحدها وهى غير متعددة والله اعلم (وانما نبهنا) على ذلك لئلا يغتر به احد وليعلم المتصدر للفتوى صعوبة هذه المسائل * فانها مما تحير فيها الائمة الاوائل * وزلت فيها اقدام افهام الافاضل * فقد اشبهت بكثرة التنويع والانقسام * مسائل توريث ذوى الارحام * والذى يسهل الامر على الناظر والسامع * حفظ ماتقدم من الضابط الجامع * فكن له ارغب آخذ * وعض عليه بالنواجذ * فانك لاتكاد تجده فى كتاب * ولا تسمعه من خطاب * وادع لقصير الباع * قليل المتاع * الذى اظهر الله تعالى من فضله على يديه * بما لم يسبق اليه * ولم يقف احد قبله عليه * مع ضعفه وقصوره * وكلالة ذهنه وفتوره * ولكن لله در من قال * وابلغ فى المقال شعر (ان المقادير اذا ساعدت ۔ الحقت العاجز بالقادر) والحمد لله اولا واخرا * وباطنا وظاهرا * والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم قال مؤلفها روح الله تعالى روحه ونور مرقده وضريحه تجزت الرسالة المباركة الميمونة ان شاء الله تعالى على يد جامعها الحقير محمد عابدين اسعده مولاه * فى دنياه وعقباه وذلك فى شوال سنه ١٢٣٥ الف ومأتين وخمسة وثلاثين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل صلاة وتحيه

الرسالة الثالثة عشرة

رفع الانتقاض ودفع الاعتراض على قولهم الايمان مبنية على الالفاظ لا على الاغراض
لخاتمة المحققين السيد محمد امين الشهير بابن عابدين رحمه الله تعالى آمين

الرسالة الثالثة عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الواحد الاحد * والصلاة والسلام على سيدنا محمد السيدالسند * وعلى آله واصحابه وتابعيهم باحسان على طول الابد (امابعد) فيقول راجي عفو ربه * واسير وصمة ذنبه * محمد امين * ابن عمر عابدين * غفرالله تعالى له ولوالديه * ولمن له حق عليه (هذه رسالة سميتها رفع الانتقاض * ودفع الاعتراض * على قولهم الايمان مبنية على الالفاظ لاعلى الاغراض * اذكر فيها مايفتح على به المولى الاكرم * الذي علم بالقلم * علم الانسان مالم يعلم * على ماوصل اليه فهمي * وانتهى اليه علمي * مماذكره علماؤنا الراسخون * وسلفنا الاقدمون * بوأنا الله تعالى واياهم دار السلام * وحشرنا في زمرتهم تحت لواء سيد الانام * عليه الصلاة والسلام (فنقول) اعلم ان ائمتنا الحنفية صرحوا في كتبهم بان الايمان عندنا مبنية على الالفاظ لاعلى الاغراض وصرحوا ايضا بانها مبنية عندنا على العرف وفرعوا على الاصلين المذكورين مسائل عديدة وبين هذين الاصلين مناقضة بحسب الظاهر * وكذا في بعض الفروع المفرعة عليهما خفاء لايدركه الا الماهر * وقد خفي ذلك على كثير من الناظرين * وحارت فيه افكار الفضلاء الكاملين * فضلا عن القاصرين * فلنتكلم على ذلك بمايوضح الحال ويزيح الاشكال * بعون رب العالمين (قال) في الاشباه والنظائر قاعدة الايمان مبنية على الالفاظ لاعلى الاغراض فلو اغتاظ من انسان فحلف ان لايشتري له شياء بفلس فاشترى له بمائة درهم لم يحنث ولو حلف لايبيعه بعشرة فباعه باحد عشر او بتسعة لم يحنث مع ان غرضه الزيادة لكن لاحنث بلا لفظ ولوحلف لايشتريه بعشرة فاشتراه باحدى عشر حنث وتمامه في تلخيص الجامع الكبير وشرحه للفارسي انتهى كلام الاشباه * وهذا بحسب مع الظاهر مشكل من وجهين * الاول ان هذا الاصل وبعض الفروع المذكورة مخالف لقولهم الايمان مبنية على العرف * الثاني ان الفرع الاخير موافق لبناء الايمان على العرف ومخالف لبنائها على الالفاظ مع انه مفرع عليه لكن صاحب الاشباه احال تمام تقرير المسئلة الى تلخيص الجامع الكبير وشرحه للفارسي فنذكر جملة كلامهما فان فيه البيان الشافي * والتقرير الوافي * ونشرح مافي ذلك من الخفاء ليظهر المراد * نفعا للعباد (واعلم) اولا ان هذا الموضع من

المحلات المشكلة * والمسائل المعضله * فعليك ان تتلقاه بفكر خال وقاد * لكي يتذلل لك ابيه وينقاد * وممن نبه على صعوبة هذا المحل الامام جمال الدين الحصيري في كتابه التحرير شرح الجامع الكبير حيث قال في باب اليمين في المساومة كما نقله عنه الفارسي في شرحه تحفة الحريص ما نصه وروي عن القاضي الجليل السجزي رحمه الله تعالى انه قال لاصحابه هلموا نطارح مسائل الجامع فسألوه عن مسائل هذا الباب فقال ايتوني بالين من هذا وروى عن الشاشي رحمه الله تعالى الذي كان من اصحاب الكرخي رحمه الله تعالى انه قال قرأنا كتاب الجامع على الكرخي فلما انتهينا الى هذا الباب وضع نكتة لتخريج مسائل الباب فانتقضت بمسئلة ثانية من الباب ثم وضع نكتة اخرى فانتقضت بمسئلة ثالثة ثم وضع نكتة اخرى فانتقضت بالرابعة فقام وترك الدرس يومئذ قال ذكر مشايخنا هاتين الحكايتين لبيان الصعوبة انتهى ولنذكر من مسائل هذا الباب ما يخص غرضنا المقصود فنقول مستمدين العون من الملك المعبود (قال) الامام صدر الدين ابو عبد الله محمد بن عباد بن ملك داد «۱» الخلاطي في كتابه الذي لخص به كتاب الجامع الكبير للامام محمد بن الحسن في باب اليمين في المساومة حلف لايشتريه بعشرة حنث باحدعشر ولو حلف البائع لم يحنث به لان مراد المشتري المطلقة ومراد البائع المفردة وهو العرف ولو اشترى او باع بتسعة لم يحنث لان المشتري مستنقص والبائع وان كان مستزيدا لكن لايحنث بالغرض بلا مسمى كمن حلف لايخرج من الباب اولا يضرب سوطا اولا يشتريه بفلس او ليغدينه اليوم بالف فخرج من السطح وضرب بعصا واشترى بدينار وغدى برغيف مشترى بالف لم يحنث كذا بتسعة ودينار اوثوب وبالعرف يخص ولايزاد حتى خص الرأس بما يكبس ولم يرد الملك في تعليق طلاق الاجنبية بالدخول انتهى (وقال) شارحه الشيخ الامام علاء الدين ابو الحسن علي بن بلبان بن عبدالله الفارسي الحنفي في شرحه المسمى تحفة الحريص في شرح التلخيص رجلان تساوما ثوبا فحلف المشتري انه لايشتريه بعشرة فاشتراه باحدعشر حنث في يمينه لانه اشتراه بعشرة وزيادة «۲» والزيادة على شرط الحنث لاتمنع الحنث كما لو حلف لايدخل هذه الدار فدخلها ودخل

«۱» قال شارحه ملك داد اسم مركب من كلمة عربية وهي ملك وكلمة فارسية وهي داد ومعناها قيل اما العدل الذي هو خلاف الظلم واما العطاء فيكون ملخص معنى هذا الاسم عطاء الملك لانهم يقدمون المضاف اليه على المضاف ويحتمل ان يكون معناه عدل الملك والله تعالى اعلم انتهى منه

دارا اخرى (ولو) كان الحالف البائع لايبيعه بعشرة فباعه باحد عشر لم يحنث لحصول شرط بره لان غرضه الزيادة على العشرة وقد وجد * وهذا لان البيع بالعشرة نوعان بيع بعشرة مفردة وبيع بعشرة مقرونة بالزيادة ففي المشترى اللفظ مطلق لادلالة فيه على تعيين احد النوعين فكان مراده العشرة المطلقة والشراء بعشرة له حقيقة وهو العقد بعشرة ومجاز وهو التزام عشرة بازاء هذا الثوب لان الشراء عقد وفيه التزام الثمن وقد دل حال الحالف على ارادة المجاز لان الحامل «٣» له على اليمين معنى التزام الثمن فحمل عليه * اما البائع فراده البيع بعشرة مفردة بدلالة الحال اذ غرضه ان يزيده المشترى على العشرة ولم يوجد شرط حنثه وهو البيع بعشرة مفردة فلا يحنث وهذا هو المتعارف بين الناس فيحمل اليمين على ماتعارفوه (ولو) اشتراه المشترى او باعه البائع بتسعة لم يحنث واحد منهما اما المشترى فلانه مستنقص فكان شرط بره الشراء بانقص من عشرة وقد وجد واما البائع فلانه وان كان مستزيدا للثمن على العشرة الا انه لايحنث بفوات الغرض وحده بدون وجود الفعل المسمى وهو البيع بعشرة فلا يحنث * وهذا لان الحنث انما يثبت بما يناقض البر صورة وهو تحصيل ماهو شرط الحنث صورة وللحالف في الاقدام على اليمين غرض (فاذا) وجد الفعل الذى هو شرط الحنث صورة وفات غرضه به فقد فات شرط البر من كل وجه فيحنث (اما) اذا وجد صورة الفعل الذى هو شرط في الحنث بدون فوت الغرض اوبالعكس لايكون حنثا مطلقا فلايترتب عليه حكم الحنث وصار كمن حلف لايخرج من الباب فخرج من جانب السطح او حلف لايضرب عبده سوطا فضربه بعصا او حلف لايشترى لامرأته شيأ بفلس فاشترى لها شيأ بدينار او حلف ليغدين فلانا اليوم بألف درهم فغداه برغيف مشترى بألف لم يحنث في هذه الصور كلها وان كان غرض الحالف في المسئلة الاولى القرار في الدار وفي الثانية الامتناع عن ايلام العبد وفي الثالثة ايذاء المرأة وعدم الانعام عليها

«٢» قوله وزيادة وهى الدرهم الحادى عشر فشرط حنثه وجود الفعل المحلوف عليه وهو الشراء بالعشرة فاذا اشترى باحد عشر فقد وجد شرط الحنث وزيادة والزيادة لاتمنع الحنث ولا يقال ان الاحد عشر غير العشرة وهو قد حلف على العشرة لانا نقول مراد المشترى العشرة المطلقة الشاملة للمفردة والمقرونة كما يأتى فراده بالشراء بعشرة التزام العشرة ازاء المبيع مجازا لا العقد بالعشرة منه

«٣» الحامل اسم ان ومعنى تميز والتزام خبرها منه

وفي الرابعة كون مايفديه به كثير القيمة * وكذا لواشتراه المشتري او باعه البائع بتسعة ودينار او بتسعة وثوب لم يحنث * اما المشتري فلان شرط حنثه لم يوجد لاحقيقة ولا مجازا اما حقيقة فلان العقد ليس بعشرة * واما مجازا فلانه لم يلتزم العشرة بازاء المبيع والمشتري وان كان مستنقصا بيمينه الثمن عن العشرة الا ان ذلك غرض وبالغرض يبر «١» ولا يحنث لما قلنا واما البائع فلعدم وجود شرط الحنث صورة وهو البيع بعشرة مع تحقق شرط بره وهو الزيادة على العشرة اذ غرضه الزيادة وبالغرض يتحقق البر دون الحنث لما قلنا انتهى كلام شرح التلخيص وسنذكر تمامه (تنبيه) لتوضيح ما مر اعلم ان الحالف على شئ لابد ان يكون له في الاقدام على اليمين غرض ثم ان ذلك الغرض قد يكون نفس الفعل الذي سماه مثل لا ادخل هذه الدار فالفعل المحلوف عليه عدم الدخول وهو الغرض ومثل لادخلن هذه الدار فالفعل هو الدخول وهو الغرض وقد يكون الغرض هو ذلك الفعل المسمى فقط او مع شئ آخر مثل لااشتريه بعشرة فالفعل هو عدم الشراء بعشرة والغرض هو عدم الشراء بها وبما فوقها الا انه مستنقص فراده الشراء بما دونها وكذا لا ابيعه بعشرة فان الغرض هو عدم البيع بالعشرة المسماة وبما دونها الا انه مستزيد فراده البيع بما فوقها وقد يكون الغرض امرا خارجا عن الفعل المسمى ولا يكون المسمى مرادا اصلا مثل لااضع قدمي في دار فلان فان الفعل المسمى المحلوف عليه هو عدم وضع القدم والغرض المنع عن الدخول مطلقا والمسمى غير مراد حتى لو وضع قدمه ولم يدخل لم يحنث ثم ان البر لا يتحقق الا بتحقق الغرض فصار حصول الغرض شرطا للبر ومن المعلوم ان الحنث نقيض البر فالحنث لا يتحقق الا بما يفوت الغرض وهو عدم الفعل المحلوف عليه اثباتا اونفيا ففي لا ادخل انما يتحقق الحنث بالدخول وفي لادخلن بعدمه فاذا تحقق الفعل الذي هو شرط الحنث وفات به الغرض فقد فات شرط البر من كل وجه فيتحقق الحنث المطلق المترتب عليه حكمه من لزوم كفارة ونحوها لتحقق شرطه وهو وجود الفعل المفوت للغرض لان شرط الحنث الكامل هو وجود الفعل مع فوات الغرض اما اذا وجد صورة الفعل بدون فوت الغرض اي بان وجد معه الغرض اوبالعكس اي عكس الوجه الاول الذي هو وجود الفعل مع فوت الغرض بان وجد الغرض وفات الفعل وعكس الثاني الذي هو وجود الفعل والغرض ايضا بأن فات كل من الفعل والغرض فلا يتحقق الحنث في كل من صورتي العكس

«١» قوله وبالغرض يبر فيه نظر منه

المذكورتين والصورة التى قبلهما العدم وجود شرط الحنث الكامل (فالحاصل) ان الاوجه اربعة لانه اما ان يوجد حقيقة الفعل ويفوت الغرض * اوتوجد صورة الفعل والغرض اويوجد الغرض فقط ويفوت الفعل * او لايوجد شئ منهما والحنث انما يتحقق فى الوجه الاول فقط دون الثلاثة الباقية* مثال الاول الشراء باحد عشر فى المسئلة الاولى من المسائل الاربع المتقدمة فى اول عبارة تلخيص الجامع لان الفعل المحلوف عليه الشراء بعشرة وغرض المشترى الحالف نقص الثمن عن العشرة فاذا اشترى باحد عشر فقد اشترى بعشرة وزيادة ووجد الفعل المحلوف عليه وفات الغرض وهذا هو شرط الحنث المطلق المترتب عليه حكمه فلذا قالوا انه يحنث ولايقال ان الشراء بعشرة معناه الحقيقى عقد الشراء بعشرة والعقد باحد عشر غير العقد بعشرة فلم يوجد الفعل المحلوف عليه لانا نقول ان الشراء بعشرة له معنى حقيقى وهو ماذكرته ومعنى مجازى وهو التزام العشرة بازاء الثوب المبيع ومراد المشترى هو المعنى المجازى بقرينة حالية وهى ان الحامل له على اليمين من جهة المعنى هو التزام الثمن وذلك الثمن هو العشرة التى سماها والعشرة تطلق على العشرة المفردة وهى هذا الكم المنفصل الذى هو آخر مراتب الآحاد واول مراتب العشرات وتطلق على المقرونة اى العشرة التى قرنت بغيرها من الاعداد ولما كان غرض المشترى نقص الثمن عن العشرة وعدم التزامها بازاء المبيع علم ان مراده مطلق العشرة اى الشاملة للمفردة والمقرونة فاذا اشترى بالمفردة فلا كلام فى انه قد وجد الفعل وفات الغرض فيحنث وكذا لو اشترى بالمقرونة لان غايته انه وجدت العشرة التى امتنع من التزامها فى الثمن ووجد معها زيادة وهى الدرهم الحادى عشر مثلا واذا وجد شرط الحنث ووجد معه زيادة فتلك الزيادة لاتمنع الحنث كالو حلف لايدخل هذه الدار فدخلها ودخل دارا اخرى فانه يحنث وان زاد على شرط الحنث (ومثال) الوجه الثانى البيع باحد عشر فى المسئلة الثانية من المسائل الاربع المذكورة فانه وجدت صورة الفعل المحلوف عليه وهو البيع بعشرة التى فى ضمن الاحد عشر ووجد ايضا الغرض لان غرض البائع الحالف الزيادة على العشرة وقد وجدت فلا يحنث لان شرط الحنث وجود الفعل مع فوت الغرض وهنا لم يفت الغرض بل وجد على ان الفعل فى الحقيقة لم يوجد ايضا لان مراد البائع فى قوله لاابيعه بعشرة العشرة المفردة اما العشرة المقرونة بالزيادة فانه غير ممتنع عنها بل طالب لها وهى غرضه فاذا باع باحد عشر فقد وجد غرضه ولم يوجد الفعل المحلوف عليه حقيقة اى الذى اراد منع نفسه عنه وانما وجد صورة فى ضمن الاحد عشر ولذا قيد

(الشرط)

الشرط بقوله اماإذا وجد صورة الفعل والا فحقيقة الفعل لم توجد وكيف توجد حقيقة الفعل الذى هو شرط الحنث مع وجود الغرض الذى يحصل به البر وهما متناقضان (ومثال) الوجه الثالث الشراء بتسعة فى المسئلة الثالثة من الاربع المذكورة لان المشترى الحالف مستنقص عن العشرة فاذا اشترى بتسعة فقد وجد غرضه ولم يوجد الفعل المحلوف عليه اصلا فيكون قد وجد شرط البر الكامل وفات شرط الحنث من كل وجه فلا يحنث (ومثال) الوجه الرابع البيع بتسعة فى المسئلة الرابعة من المسائل الاربع لان البائع طالب للزيادة فاذا باع بتسعة وقد حلف لا يبيع بعشرة لم يوجد الفعل المحلوف عليه وهو العشرة ولا الغرض وهو الزيادة فحيث فات الفعل لم يتحقق شرط الحنث الكامل وان فات الغرض لان فوت الغرض لا يوجب الحنث مالم يوجد الفعل لان الحنث شرطه وجود الفعل المفوت للغرض كما مر فلذا لا يحنث * ومثله المسائل الاربع الثانية المتقدمة فى عبارة الجامع فى قوله كمن حلف لا يخرج من الباب الخ فانه لم يوجد فيها الفعل ولم يوجد الغرض ايضا بل فات لانه حلف لا يخرج من الباب وغرضه القرار فى الدار فاذا خرج من السطح فات الغرض لكن لم يوجد الفعل وهو الخروج من الباب ومثله لا اشتريه بعشرة فاشتراه بتسعة ودينار فانه وان كان غرضه منع نفسه عن الشراء بعشرة وباكثر منها ثمنية لكنه لم يوجد الفعل وهو الشراء بعشرة لا حقيقة ولا مجازا وكذا لو باعه بذلك لا يحنث بالاولى لانه لم يوجد الفعل ولكنه حصل الغرض لان البائع مراده البيع باكثر من العشرة من حيث العدد او الثمنية (فقد) ظهر وجه الحكم المذكور فى كل من المسائل المذكورة وتفريعها على ان الايمان مبنية على الالفاظ لا على الاغراض اى انها تبنى على ما تلفظ به الحالف من الفعل المحلوف عليه المناقض للغرض فاذا وجد الفعل المذكور ثبت الحنث المطلق والا فلا ولا تبنى على الغرض فلا يقال ان المعتبر غرض الحالف فان فات الغرض حنث سواء وجد الفعل اولا وان وجد الغرض لا يحنث سواء فات الفعل اولا لان المعتبر اللفظ والغرض لا يعتبر الا اذا وجد معه اللفظ وهذا ما اشار اليه فى تلخيص الجامع بقوله وبالعرف يخص ولا يزاد (قال) شارحه الفارسى رحمه الله تعالى وقوله فى المتن وبالعرف يخص ولا يزاد جواب عن سؤال مقدر * وهو ان يقال غرض المشترى من اليمين عرفا النقصان عن عشرة فاذا اشترى بتسعة ودينار او بتسعة وثوب لم يوجد النقصان بل وجدت الزيادة من حيث القدر والمالية فوجب ان يحنث وكذا البائع بتسعة مفردة وجب ان يحنث لان المنع عن ازالة ملكه بعشرة منع عن ازالته بتسعة عرفا كما ان امتناع

المشتری عن التزام عشرة بازاء المبيع امتناع عن التزام احدعشر * والجواب عن الاول ان الحكم لا يثبت بمجرد الغرض وانما يثبت باللفظ والذی تلفظ به المشتری لا يحتمل الشراء بتسعة ودينار اوثوب اذ الدرهم لا يحتمل الدينار ولا الثوب ولا يمكن ان يجعل مجازا عن الشراء بما يبلغ قيمته عشرة باعتبار الغرض فی العرف لانه لا يجوز الزيادة علی ماليس فی لفظه بالعرف لما نذكره «١» ولهذا لوحلف لايشتريه بدرهم فاشتراه بدينار لم يحنث * واما الجواب عن الثانی ای عن قوله وكذا البائع بتسعة الخ فهو ان نقول الملفوظ هو العشرة وطلب الزيادة علی العشرة ليس فی لفظ البائع وليس هو محتمل لفظه اذ اسم العشرة لا يحتمل التسعة ليتعين بغرضه والزيادة علی اللفظ بالعرف لا تجوز بخلاف الشراء بتسعة«٢»لان العشرة فی جانب المشتری تحتمل عشرة مفردة وعشرة مقرونة فتتعين احداهما بغرضه اذ العام يجوز تخصيصه وتقييده بالعرف كما خص الرأس فيما اذا حلف لاياكل رأسا بما يكبس فی التنور ويباع فی المصر وهو رأس الغنم والبقر عند ابی حنيفة لانه المتعارف فی زمانه وبرأس الغنم خاصة عندهما لانه المتعارف فی زمانهما ولا يحنث برأس العصفور ونحوه * وكذا اذا اشتری بالف درهم وفی البلد نقود مختلفة يخص الثمن بالنقد الغالب بدلالة العرف وهذا لان تخصيص اللفظ بالنية جائز وهو ارادة الحالف وحده فتخصيصه بالعرف اولی لانه ارادة جميع الناس* اما الزيادة علی ماشرط الحالف بدلالة العرف لا تجوز لانه لا تأثير لها فی جعل ماليس بملفوظ ملفوظا * ولهذا لوقال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق كان لغوا ولا يراد الملك فی لفظه بالعرف ليصير كأنه قال ان دخلت الدار وانت فی نكاحی فانت طالق وان كان المتعارف فيما بين الناس لان الملك ليس بمذكور فی لفظه ولا تأثير للعرف فی جعل ماليس بملفوظ ملفوظا انتهی كلام الفارسی فی شرحه علی تلخيص الجامع وفيه نوع خفاء ناشیٔ عن سقط او تحريف * يدركه ذو الذهن الصافی والطبع اللطيف ﴿ خاتمة ﴾ فی توضيح هذا المقام * بما يرفع الشبه

«١» قوله لما نذكره ای فی قوله ولهذا لوقال لاجنبية الخ منه

«٢» قوله بخلاف الشراء بتسعة الخ جواب عن قوله كما ان امتناع المشتری عن التزام عشرة الخ لكن فی هذا الكلام نظر لا يخفی علی من له المام والظاهر ان هنا سقطا من الكاتب والاصل فی العبارة هكذا ومثله الشراء بتسعة بخلاف الشراء باحد عشر فانه يحنث لان العشرة فی جانب المشتری يراد بها المطلقة الشاملة للمفردة والمقرونة بخلاف البيع لان العشرة فی جانب البائع تحتمل عشرة مفردة وعشرة مقرونة الخ هذا ماظهر لی فتأمله منه

والاوهام • اعلم ان استعمال الالفاظ فيما وضعت له لغة تسمى حقيقة وقد تستعمل في غيره لقرينة ويسمى مجازا بالنظر الى وضع اللغة • ثم هذا المجاز قد يعرض له كثرة استعمال عند قوم بحيث لا يستعمل اللفظ في غيره او يستعمل قليلا فيصير ذلك اللفظ حقيقة عرفية عامة او خاصة • فالعامة كالدابة فانها في اصل الوضع اسم لما يدب على الارض ثم خصصت بذوات الاربع مما يركب وشاع العرف العام بذلك حتى صار استعمال اللفظ فيه حقيقة عرفية لا يراد به غيرها حتى تركت به الحقيقة الاصلية وهذه حقيقة عرفية لغوية ايضا وفي القاموس الدابة مادب من الحيوان وغلب على ما يركب انتهى والعرفية الخاصة كالالفاظ المصطلح عليها في الشرع او في عرف طائفة كالصلاة والحج فانهما في اللغة اسم للدعاء والقصد الى معظم ثم خصا في عرف الشرع بهذه الافعال المخصوصة وكالفاعل والمفعول في عرف النحوي والوتد والسبب في عرف العروضي • فهذا القسم ايضا شاع عند اهله حتى صار حقيقة عرفية اصطلاحية بحيث لا يفهم منه في تخاطبهم غيره وتركت به الحقيقة الاصلية • فالعرف له اعتبار في الكلام لانه السابق الى الافهام وذكر السيد الشريف قدس سره في حواشي المطالع ان اللفظ عند اهل العرف حقيقة في معناه العرفي مجاز في غيره • وقد صرح الاصوليون بان الحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلاة والحج • وصرح المحقق ابن الهمام في تحرير الاصول في بحث التخصيص ان العرف العملي لقوم مخصص للفظ العام الواقع في مخاطبتهم عند الحنفية خلافا للشافعية كالوقال حرمت الطعام وعادتهم اكل البر انصرف الطعام اليه اي الى البر وهو اي قول الحنفية هو الوجه اي المعتبر واما تخصيص العام بالعرف القولي وهو ان يتعارف قوم اطلاق لفظ لمعنى بحيث لا يتبادر عند سماعه الا ذلك المعنى فمحل اتفاق كاطلاق الدابة على الحمار والدراهم على النقد الغالب انتهى موضحا وتمامه فيه وقال في البحر من كتاب الوقف نقلا عن فتاوى العلامة قاسم تلميذ ابن الهمام نص ابو عبدالله الدمشقي في كتاب الوقف عن شيخه شيخ الاسلام ان قول الفقهاء نصوص الواقف كنص الشارع يعني في الفهم والدلالة لا في وجوب العمل مع ان التحقيق ان لفظه ولفظ الموصي والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشرع ام لا انتهى (فظهر) ان دلالة الالفاظ على معانيها العرفية معتبرة ومن ذلك ماصر حوا به من ان مبنى الايمان على العرف قال الزيلعي وهو الصحيح وفي الكافي وعليه الفتوى كما نقله ابن امير حاج في شرح التحرير قبيل مسائل الحروف وعليه فروع كثيرة في كتب

الفقه * منها لو حلف لا يأكل رأسا انصرف الى ما يباع فى مصره ويكبس فى التنور لانه المتعارف * ومنها لو قال لآخر طلق امرأتى ان كنت رجلا لا يكون توكيلا بقرينة آخر الكلام المستعمل عرفا فى التوبيخ والتعجيز ومنها مسئلة يمين الفور كأن خرجت فانت طالق وقد تهيأت للخروج يتقيد بتلك الخرجة التى تهيأت لها حتى لو خرجت بعد ساعة لا يحنث وكقول من دعى الى الغداء والله لا اتغدى فانه يتقيد بالغداء المدعو اليه لانه المراد عرفا ونظائر ذلك كثيرة (وقال) فى تنوير الابصار وشرحه الدر المختار مانصه ولا حنث فى حلفه لا يأكل لحما بأكل مرقه او سمك الا اذا نواهما ولا فى لا يركب دابة فركب كافرا اولا يجلس على وتد فجلس على جبل مع تسميتها فى القرآن لحما ودابة واوتادا للعرف ومافى التبيين من حنثه فى لا يركب حيوانا بركوب الانسان رده فى النهر بان العرف العملى مخصص عندنا كالعرف القولى انتهى (اقول) ومافى التبيين رده ايضا فى فتح القدير بانه غير صحيح لتصريح اهل الاصول بقولهم الحقيقة تترك بدلالة العادة اذ ليست العادة الا عرفا عمليا انتهى * والظاهر ان ماذكره الزيلعى فى التبيين مبنى على ما زعمه من ان الاصل اعتبار الحقيقة اللغوية قال فى البحر فى مسئلة الرأس وفى زماننا هو خاص بالغنم فوجب على المفتى ان يفتى بما هو المعتاد فى كل مصر وقع فيه حلف الحالف كما افاده فى المختصر اى الكنز ومافى التبيين من ان الاصل اعتبار الحقيقه اللغوية ان امكن العمل بها والا فالعرف الخ مردود لان الاعتبار انما هو للعرف وتقدم ان الفتوى على انه لا يحنث بأكل لحم الخنزير والادمى ولذا قال فى فتح القدير ولو كان هذا الاصل المذكور منظورا اليه لما تجاسر احد على خلافه فى الفروع انتهى وفى البدائع والاعتماد انما هو على العرف انتهى كلام البحر (فثبت) بهذا صحة قولهم الايمان مبنية على العرف وقد قالوا ايضا الايمان مبنية على الالفاظ لا على الاغراض والاغراض جمع غرض مايريده الانسان ويطلبه فمرادهم بالالفاظ انما هو الالفاظ العرفية اى الدالة على المعانى العرفية فالايمان مبنية على الالفاظ العرفية دون الالفاظ اللغوية اوالشرعية ودون الاغراض * فقولهم الأيمان مبنية على العرف احترزوا به عن بنائها على اللغة او الشرع مثلا فاذا استعمل الحالف لفظا له معنى لغوى او شرعى وكان فى العرف له معنى آخر يراد به معناه العرفى وقولهم الأيمان مبنية على الالفاظ احترزوا به عن بنائها على الاغراض وصرحوا بذلك فى قولهم لا على الاغراض لخفاء المقابلة بين اللفظ والغرض بخلاف مقابلة المعنى اللغوى للمعنى العرفى فلذا لم يصرحوا به هناك (ثم اعلم) ان الغرض

الذي يقصده المتكلم بكلامه قد يكون هو معنى اللفظ الذي تكلم به حقيقة او مجازا وقد يكون امرا آخر خارجا عن اللفظ مدلولا عليه بجملة الكلام كدلالة الكناية على المعنى المكنى عنه في قولك فلان كثير الرماد فان هذا اللفظ معناه في اللغة والعرف واحد ولكنه اريد به لازم هذا المعنى وهو وصفه بالكرم وهذا المعنى خارج عن اللفظ مدلول عليه بجملة الكلام لم يوضع له اللفظ لاحقيقة ولامجازا (اذا) عرفت ذلك فالاول كقوله لااشتريه بعشرة فغرض المشتري منع نفسه من التزام العشرة في ثمن ذلك المبيع سواء كانت عشرة مفردة او مقرونة بزيادة والعرف ارادة ذلك ايضا فهنا اجتمع الغرض والعرف في لفظ الحالف فاذا اشترى باحد عشر حنث لانه اراد العشرة المجازية المطلقة وهي موجودة في الاحد عشر * والثاني كقوله لاابيعه بعشرة فباعه بتسعة لايحنث لان غرض البائع ان يبيعه باكثر من عشرة لانه طالب للزيادة وانه لايريد بيعه بتسعة لكن التسعة لم تذكر في كلامه لان العشرة لم توضع للتسعة لالغة ولاعرفا فغرضه الذي قصده من هذا الكلام خارج عن اللفظ مفهوم من جملة الكلام فلو اعتبر الغرض لزم ابطال اللفظ والعبرة في الايمان للالفاظ لالمجرد الاغراض لان الغرض يصلح مخصصا لامزيدا والتخصيص من عوارض الالفاظ فاذا كان اللفظ عاما والغرض الخصوص اعتبر ماقصده كالرأس في لا آكل رأسا فان لفظه عام والغرض منه خاص كما مر واعتبار هذا الغرض لايبطل اللفظ لانه بعض ماوضع له اللفظ * وكذا او حلف لايشتريه بعشرة دراهم فاشتراه بتسعة ودينار او بتسعة وثوب لايحنث وان كان غرضه الشراء بانقص من عشرة وقد زاد عليها من حيث المالية ووجه عدم الحنث ان هذا مجرد غرض مفهوم من جملة الكلام خارج عن اللفظ المذكور في كلامه فان لفظ عشرة دراهم اسم لهذا الوزن المعدود من الدراهم مفردا وهو حقيقة العشرة او مقرونا بغيره وهو مجاز العشرة وفي تسعة دراهم وثوب او دينار لم توجد العشرة لاحقيقة ولامجازا فلو حنث لزم منه الزيادة على الكلام بمجرد الغرض بدون لفظ والغرض يصلح مخصصا للالفاظ لامزيدا عليها ومثله لااشتريه بدرهم او بفلس فاشتراه بدينار فانه وان كان الغرض منع نفسه عن الشراء بما زاد على الدرهم او الفلس ويلزم منه منعه عن الدينار بالاولى لكن هذا لم يوضع له اللفظ لاحقيقة ولاعرفا وانما هو غرض خارج عن اللفظ لان لفظ الدرهم او الفلس اسم لهذا الشيء الخاص والدينار خارج عنه من كل جهة فلو حنث به لزم الزيادة على اللفظ بالغرض بدون لفظ * ومثله لو حلف لايخرج من الباب فخرج من السطح اولا يضربه بسوط

فضربه بعصا ونحو ذلك مما كان الغرض منه خارجا عن اللفظ كما تقدم شرحه * ومثله لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق فانه وان كان غرضه ان دخلت وانت في نكاحي لكن ذلك غير مذكور والغرض لايصلح مزيدا فاذا تزوجها ودخلت الدار لايحنث (والحاصل ان الذي يبنى عليه الحكم في الايمان هو الالفاظ المذكورة في كلام الحالف باعتبار دلالتها على معانيها الحقيقية او المجازية التي قرينتها العرف العام او الخاص وتسمى الحقيقة الاصطلاحية وهي مقدمة على الحقيقة اللغوية وتارة تكون القرينة غير العرف ومنه نية الحالف فيما تجري فيه النية كنية تخصيص العام كقوله لاآكل طعاما ونوى طعاما خاصا فانه يصدق ديانة فقط لاقضاء ايضا وبه يفتى خلافا للخصاف الا اذا حلفه ظالم فلا بأس للقاضي ان يأخذ بقول الخصاف ويصدقه قضاء ايضا كما في الدر المختار عن الولوالجية اما الاغراض الخارجة عن الالفاظ فلاتبنى الاحكام في الايمان عليها لانه يلزم منه الزيادة بالغرض على اللفظ والغرض لايصلح مزيدا نعم يصلح مخصصا للفظ العام ويكون قرينة لصرف اللفظ عن عمومه لان اللفظ العام لما جاز تخصيصه بمجرد نية الحالف فجوازه بالغرض العرفي اولى (فان قلت) انهم قد اعتبروا الغرض العرفي بدون اللفظ فيما اذا حلف لايأكل من هذه الشجرة فقد صرحوا بانها ان كانت مما يؤكل انعقدت اليمين على اكل عينها كشجرة الريباس وقصب السكر وان كان مما لايؤكل عينها فان كانت تثمر انعقدت اليمين على الاكل من ثمرتها والافعلى الاكل من ثمنها حتى لو اكل من عينها لايحنث وكل من ثمرتها وثمنها غير مذكور في كلام الحالف بل هو غرضه وانما المذكور لفظ الشجرة وكذا لو قال والله لااضع قدمي في دار فلان انعقدت يمينه على الدخول فقط حتى لو دخلها حافيا او منتعلا او راكبا يحنث ولو وضع قدمه فيها من غير دخول بان اضطجع خارجها ووضع قدمه فيها لايحنث مع ان الدخول مجرد غرض وهو غير مذكور في كلامه وانما المذكور وضع القدم فما الفرق بين هذا وبين قوله والله لااشتريه بدرهم فاشتراه بدينار حيث قلتم لايحنث لان الدينار غير مذكور في كلامه وانما المذكور الدرهم والدرهم لايصدق على الدينار وكذا نظائره المارة مما لم يعتبروا فيه الغرض الزائد على اللفظ (قلت) لم ار من تعرض لذلك ولكن يعلم الجواب مما قررناه واوضحناه وذلك ان المعتبر في الايمان هو الالفاظ دون الاغراض فينصرف اللفظ اولا الى حقيقته اللغوية مالم يصرفه عنها قرينة لفظية او عرفية فالعرف حيث وجد صار اللفظ مصروفا به عن معناه اللغوي الى

المعنى العرفي وصار حقيقة عرفية كما قررناه والشجرة في قول القائل لا آكل من هذه الشجرة اذا كانت مما لا تؤكل عينها صارت عبارة عن اكل ثمرتها او ثمنها حقيقة عرفية وكذا وضع القدم صار عبارة في العرف العام عن الدخول ولذا مثل الاصوليون بهذين المثالين للحقيقة المتعذرة والمهجورة فقالوا واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع كما اذا حلف لا يأكل من هذه النخلة ولا يضع قدمه في دار فلان ومثله قولك لا آكل هذا القدر ولا اشرب هذا الكأس فان عينه لما تحله فقط (فان قلت) كذلك قول القائل والله لا اشتريه بدرهم صار في العرف عبارة عن عدم شرائه بدرهم او اكثر من حيث المالية وخصوص الدرهم غير مراد اصلا فالحقيقة فيه مهجورة ايضا كما في الشجرة ووضع القدم (قلت) ليس كذلك فانه في مسئلة الشجرة ووضع القدم قد صار اللفظ موضوعا ومستعملا في معنى آخر غير المعنى الاصلي وصار المعنى الاصلي غير مراد حتى لم يحنث به كما ذكرنا وهذا بخلاف قوله والله لا اشتريه بدرهم فان الدرهم باق على معناه الاصلي ولا يمكن جعله مجازا عن الدينار بدليل انه لو اشترى بدرهم يحنث فعلم ان معنى الدرهم مراد ولو اريد به كل من الدرهم والدينار يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز عندنا على ان المتكلم لم يقصد ذلك وانما قصد منع نفسه من الشراء بالدرهم ويلزم منه منع نفسه من الشراء بالدينار بالاولى لكن هذا غرض غير ملفوظ وانما هو لازم للفظ والغرض لا يصلح مزيدا على اللفظ بل يصلح مخصصا للفظ العام (والحاصل) ان لفظ الدرهم لم يرد به غير ما وضع له عرفا فلذا يحنث به ولا يحنث بالدينار لانه مجرد غرض لم يوضع له اللفظ عرفا بخلاف الشجرة ووضع القدم فان معناهما الاصلي قد هجر حتى لا يحنث الحالف به ويحنث بالمعنى المجازي وهو الغرض الذي وضع له اللفظ عرفا فالغرض صار نفس مدلول اللفظ لا شيئا خارجا عنه * ومن هذا القبيل مسائل كثيرة ذكرها في كتاب النتف بقوله واما اليمين على شئ ويراد به غيره بان يقول والله لادبرن الرحى على رأسك اولاضرمن النار على رأسك اولاقيمن القيامة على رأسك ويريدان يفعل به داهية فاذا فعل ذلك فقد بر وكذا والله لاقرعن سمعك يريد به ان يسمعه خبر سوء اولابكين عينك يريدان يحزنه بامر فيبكي اولا خرسنك يريدان يدفع له رشوة كيلا يتكلم في امره شيئا اولا حرقن قلبك يريد به ان يفعل به امرا يوجع قلبه فاذا فعل ما اراد فقد بر وذكر امثلة كثيرة من هذا القبيل * ثم قال في اخرها فاذا فعل ذلك فقد بر في يمينه وان اراد بشئ من ذلك حقيقته فلا يبر الا ان يفعله

وهو قول فقهائنا جميعا وفى قول مالك يحنث ان لم يفعل ماقاله بلسانه انتهى فقد افاد ان هذا كله مما استعمل فيه اللفظ فى غير معناه الاصلى وانه لايحنث بالمعنى الاصلى الااذا نواه خلافا لمالك ومثل هذه الالفاظ فى عرف العامة كثير فتحمل على الغرض الذى صار حقيقة اللفظ فى عرفهم والله تعالى اعلم (فقد) ظهر لك بهذا التقرير . الساطع المنير . معنى قولهم الايمان مبنية على العرف وقولهم انها مبنية على الالفاظ لاعلى الاغراض وصحة الفروع التى فرعوها وظهر لك أن كلا من هاتين القاعدتين مقيدة بالاخرى فقولهم انها مبنية على العرف معناه العرف المستفاد من اللفظ لاالخارج عن اللفظ اللازم له وقولهم انها مبنية على الالفاظ لاعلى الاغراض دل على تقييد القاعدة الاولى بما ذكرنا وهى دلت على تقييد القاعدة الثانية بالالفاظ العرفية ودلت ايضا على انه حيث تعارض الوضع الاصلى والوضع العرفى ترجح الوضع العرفى والا لم يصح قولهم الايمان مبنية على العرف وظهر ايضا ان المراد بالعرف مايشمل العرف الفعلى والعرف القولى وان كلا منهما تترك به الحقيقة اللغوية كما مر تقريره وان المراد ببناء الايمان على العرف اعتبار المعنى العرفى الذى استعمل فيه اللفظ وان المراد بالعرض ماقصده المتكلم من كلامه سواء كان هو المعنى العرفى الذى استعمل فيه اللفظ اوكان معنى عرفيا خارجا عن اللفظ زائدا عليه وانه بالمعنى الاول يصلح مخصصا وبالمعنى الثانى لايعتبر وهو المعنى بقولهم لاعلى الاغرض وان معنى قول الجامع وبالعرف يخص ولايزاد ان اللفظ اذا كان معناه الاصلى عاما واستعمل فى العرف خاصا كالدابة مثلا تخصص المعنى الاصلى به وكان المعتبر هو العرف ولايزاد به على اللفظ اى لوكان الغرض العرفى خارجا عن اللفظ وانما دل عليه الكلام لايعتبر لان العبرة للالفاظ العرفية او الاصلية حيث لاعرف للاغراض العرفية الخارجية فهذا ماظهر للعبد الضعيف . العاجز النحيف . فى تقرير هذه المسئلة . المعضلة المشكلة . التى حارت فى فهمها افهام الافاضل . وكل عن ادراكها كل مناضل . فعليك بهذا البيان الشافى . والايضاح الكافى . وادع لقصير الباع . قليل المتاع . بالعفو التام . وحسن الختام . والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات . والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله واصحابه وتابعيهم مادامت الارض والسموات . وقد فرغت من تحرير هذه الرسالة فى ليلة الاثنين ثانى ربيع الثانى سنة ١٢٣٨ ثمانية وثلاثين ومائتين والف

الرسالة الرابعة عشرة

رفع الاشتباه عن عبارة الاشباه للعلامة خاتمة المحققين
عين الاشراف المتسبين مولانا السيد محمد
عابدين عليه رحمة رب
العالمين

الرسالة الرابعة عشرة

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله على ما انعم به وأولاه * واشكره على ما من به واعطاه * واصلى واسلم على نبيه ومصطفاه * وعلى اصحابه العادمين النظائر والاشباه وعلى آله واتباعه ومن والاه (وبعد) فيقول العبد الفقير * والمذنب الحقير المفتقر * الى رحمة رب العالمين * محمد امين بن عمر الشهير بابن عابدين * محا الله ذنوبه * وملأ من الغفران ذنوبه * آمين * هذه رسالة عملتها على عبارة وقعت فى كتاب الاشباه والنظائر * موهمة خلاف المراد للمتأمل الناظر * وذلك برسم شيخى حفظ الله تعالى وجوده واوفر خيره وجوده * حين سئل عنها فى شعبان من سنة الف ومائتين وثمانية عشر * من هجرة خير البشر * صلى الله تعالى عليه وسلم فامرنى ان احرر هنا ما تيسر جمعه من كلام من كتب على ذلك الكتاب ومن كلام غيرهم على وجه الصواب * فامتثلت امره حين لم يسعنى الهرب * ولعلمى بان الامتثال خير من الادب * والله العظيم اسال وبنبيه اتوسل * ان يجعلها خالصة لوجهه الكريم * موجبة للفوز العظيم * انه على ذلك قدير * وبالاجابة جدير (وسميتها) رفع الاشتباه * عن عبارة الاشباه * ورتبتها على مقصد وخاتمة * فالمقصد فى بيان تلك العبارة وتنقيتها * والخاتمة فى بيان اشياء تتوقف على معرفتها * فابتدئ واقول * وعلى الله نيل المسؤل (المقصد) قال الامام العلامه * والحبر البحر الفهامه * افضل المتأخرين * نخبة العلماء الراسخين * الامام زين الدين بن نجيم رحمه الله تعالى فى كتابه الاشباه والنظائر فى اخر باب المرتد * ولو قال لم يعصموا اى الانبياء عليهم الصلاة والسلام حال النبوة ولا قبلها كفر لانه رد النصوص انتهى قال العلامة مفتى الثقلين خير الدين الرملى رحمه الله تعالى فى حاشيته على هذا الكتاب ولقد سئلت عن مسئلة من قال لم يعصموا حال النبوة ولا قبلها كفر لانه رد النصوص فقيل لى يلزم من ذلك كفر من يقول لم يعصوا او كفر من يقول عصوا فاجبت بان مرادهم يكفر من قال لم يعصوا المعصية الثابتة بقوله تعالى (وعصى ادم ربه) لانه تكذيب للنص ويكفر من اراد بالمعصية الكبيرة تامل والله تعالى اعلم انتهى * ورد هذا الجواب العلامة السيد احمد الحموى فى حاشيته واجاب بغيره فقال قوله ولو قال لم يعصموا حال النبوة الخ اقول هذا مشكل بما ذهب اليه القاضى عياض وغيره

(من انهم)

من انهم معصومون عن الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها عمدا اوسهوا والنصوص الدالة على ذلك مذكورة فى علم الكلام * واجيب بحمل القول بكفره على ما اذا كان القائل من العوام الذين لايعرفون الاظواهر النصوص واما اذا كان يعلم انها مؤولة وليس ظواهرها بمرادة فلا يكفر انتهى * اقول فيه نظر لان الفتوى على انه يعذر بالجهل فى باب المكفرات * والله الهادى الى سبيل الخيرات * واجاب بعضهم «١» بما يؤول الى هذا الجواب مع قصور فقال مرادهم بقولهم يكفر من قال لم يعصموا المعصية الثابتة بقوله تعالى (وعصى آدم ربه) لانه تكذيب للنص ويكفر من اراد بالمعصية الكبيرة اهـ * واقول انما يكون تكذيبا للنص اذا كان القائل من العوام الذين لايعرفون الاظواهر النصوص وقد قدمنا ان الجهل عذر فى باب المكفرات على ما عليه الفتوى * والله يعلم السر والنجوى * فلم يتم الجواب * والله الهادى للصواب * والذى قام فى نفسى وادى اليه حدسى * ان هذا الفرع دخيل على اهل المذهب * اذلا يظن ان احدا منهم اليه يذهب * وقد يقال ان الميم سقطت من ثنايا الاقلام * فاوجبت فساد الكلام * فان الاصل كان ولو قال الانبياء لم يعصموا حال النبوة وقبلها كفر لانه رد النصوص والمراد بالنصوص حينئذ الادلة الدالة على عصمتهم المذكورة فى علم الكلام والله الهادى الى بلوغ المرام انتهى كلام السيد الحموى رحمه الله تعالى واقول وبالله التوفيق وبيده سبحانه ازمة التحقيق * اما ما اجاب به الشيخ خير الدين الرملى رحمه الله تعالى فيمكن ان يجاب عنه بان المص رحمه الله تعالى بنى هذا الفرع على خلاف المفتى به من انه لايعذر بالجهل فى باب المكفرات فلم يتم هذا الجواب * وقوله فى اخر عبارته ويكفر من اراد بالمعصية الكبيرة اى بان قال ان المعصية التى صدرت من آدم كبيرة فانه يكفر لانه قد خالف الاجماع وهو ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من الكبائر بعد الوحى والاتصاف بالنبوة واما الجواب الاول الذى اختاره العلامة الحموى من ان هذا الفرع دخيل على اهل المذهب فلا يخلو عن بعد اذ قد نقله المصه ايضا فى البحر ونقله فى الحاوى الزاهدى كما قاله العلامة الرملى ونقله فى القنية ايضا عن جمع العلوم فقد تعدد النقل الا ان يقال انه دخيل على صاحب جمع العلوم وتابعه الزاهدى وتابعه المصه هنا وفى البحر * واما الجواب الثانى وهو ان اصل الكلام لم يعصموا فغير صحيح على اطلاقه اذ يمكن ان يحمل كلام القائل على انهم لم يعصموا من الصغائر الا ان يصرح بان مراده من الكبائر

«١» هو العلامة خير الدين الرملى منه

او كان ذلك القائل ممن يعتقد ان كل معصية كفر فحم يكفر بلاشك ولاارتياب لانه نسبهم عليهم الصلاة والسلام الى شئ هم مبرؤن عنه باجماع اهل الاسلام (فالحاصل) ان احسن مايجاب به عن هذه العبارة هوالجواب الاول من هذين الجوابين وهو انه دخيل على اهل المذهب فتامل ذلك واياك ان تظن ان ظاهر هذا الفرع صحيح فضلا عن ان يكون معتمدا في المذهب واما الجواب الثانى والجواب الذى اجاب به خير الدين فلا * كيف وقد نصوا على انه اذا كان في المسئلة وجه في عدم التكفير لايفتى بالتكفير ولو كان ذلك الوجه ضعيفا وقد نقله المصنف نفسه في البحر * قال العلامة خير الدين الرملى وفى البحر للمصنف الذى تحرر انه لايفتى بتكفير مسلم امكن حمل كلامه على محمل حسن اوكان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة فعلى هذا فاكثر الفاظ التكفير المذكوره لايفتى بالتكفير بها وقد الزمت نفسى ان لاافتى بشئ منها انتهى * فانظر كلامه * وتامل مرامه * يظهر لك ان ذكر هذا الفرع سهو من القلم * وذهول منه عما رقم * فجل من لاتاخذه سنة ولانوم مع ان القول بعصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام مما يجب اعتقاده على كل مسلم ركب جواد الانصاف * وعقر مطية الميل والاعتساف * لكن على البيان الآتى من اوجه الاختلاف * والاذعان الى القول المختار منها والاعتراف * الذى رجحه الائمة الاعلام * والجهابذة العظام فقد نقل السيد احمد الحموى رحمه الله تعالى في رسالة له سماها اتحاف الاذكياء بتحقيق عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام مانصه وفى شرح العمدة للامام حافظ الدين النسفى الحنفى رحمه الله تعالى ان النبى لابد وان يكون معصوما في اقواله وافعاله عمايشينه ويسقط قدره وان جرى عليه شئ ينبهه ربه ولايهمله والعصمة هى الحفظ بالمنع والامساك عن الكفر بالله تعالى خلافا للفضلية من الخوارج حيث جوزوا منهم الكفر بناء على اصلهم ان كل معصية كفر وعن المعاصى بعد الوحى خلافا للحشوية واما تشبثهم يعنى الحشوية بقصة ادم وابراهيم ويوسف وداود وموسى ويونس ولوط وسليمان صلوات الله تعالى وسلامه عليهم اجمعين فقد ذكرنا في مدارك التنزيل وجهها انتهى * وفى الرسالة القشيريه في باب الكرامات ويجب القول بعصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام قال شيخ الاسلام في شرحها حتى لايقع منهم كبيرة اجماعا ولاصغيرة على الاصح وماقيل في حقهم مما يخالف هذا كقوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى يؤول عصى بخالف وغوى بتغير حاله عما كان عليه انتهى * الى هنا كلام الحموى رحمه الله تعالى فانظر كيف قال امام مذهب الحنفية رحمه الله تعالى وكيف عبر بقوله لابد الدال على

التحتم والوجوب وكذلك قول الامام القشيرى وشيخ الاسلام رحمهما الله تعالى وسيأتى فى الخاتمة زيادة ايضاح لهذا ان شاء الله تعالى ونقل ايضا عن القرطبي انه لا يقال عصى ادم ربه الا فى القرآن وقال سيدى عبد الوهاب الشعرانى فى كتابه لطائف المنن فى اواخر الباب السابع وقد حرم المحققون على الواعظ ذكر شئ من مسمى معصية للانبياء عليهم الصلاة والسلام لان ذنوب الانبياء انما هى بالنظر لمقامهم كوقوعهم فى خلاف الاولى اوالمباح مثلا فيسمى مثل ذلك معصية وليس المراد بمعاصيهم ارتكابهم شيئا من المحرمات لانهم لو ارتكبوه لم يكونوا معصومين وقد ثبتت عصمتهم انتهى فاعلم ذلك * وقال الحموى رحمه الله تعالى فى رسالته المذكورة ايضا بعد ما تعرض لهذا الفرع ونقله عن صاحب القنية * وما قيل ان هذا الفرع مبنى على مذهب المعتزلة القائلين بجواز وقوع المعصية من الانبياء عليهم الصلاة والسلام وصاحب القنية معتزلى هو باطل من وجهين * احدهما انه ناقل للفرع المذكور لا مخرج له * وثانيهما ان المعتزلة لا يجوزون وقوع المعصية من الانبياء عليهم الصلاة والسلام ولو صغيرة واختلفوا فى الصغيرة سهوا وقد بالغ صاحب الكشاف فى سورة يوسف عليه السلام فى الرد على الحشوية وغيرهم قالوا وانما بالغ فى الرد عليهم لانه معتزلى ومن قواعدهم التحسين والتقبيح وصدور الصغائر من النبي قبيح عندهم عقلا وعندنا جائز لولا ان الشرع اخبر بعدم وقوع ذلك انتهى كلامه رحمه الله تعالى * ثم قال بعده وقد نقل صاحب القنية هذا الفرع عن جمع العلوم وما كان يجوز له نقله وليته اخلى كتابه عنه * هذا وقد قال السرى عبد البر ابن الشحنه فى شرح الوهبانيه ان ما ينفرد بنقله صاحب القنية لا يلتفت اليه * ولا يعول عليه * ولا كاد اقضى العجب من سيد فضلاء المتأخرين العلامة زين الدين بن نجيم حيث نقل هذا الفرع فى كل من كتابيه البحر والاشباه والنظائر ولم ينبه عليه * ولم يشر باكف الرد اليه * مع تيقظه وتنبه انتهى * فخ ظهر الحال * واتضح الجواب عن هذا السؤال * والله سبحانه وتعالى اعلم (الخاتمة) فى ذكر اشياء تتوقف معرفة هذه المسئلة عليها من بيان الاقوال المختلفة فى عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وبيان المعتمد منها وبيان تفسير بعض ايات وردت فى كتاب رب العباد * يتبادر منها الى الفهم خلاف المراد * من انه صدر منهم عليهم الصلاة والسلام بعض مخالفات والحال انهم عليهم الصلاة والسلام مبرؤن عن جميع الزلات * فاقول وبالله التوفيق * وهو الهادى الى سواء الطريق (اعلم) ان الاقوال قد اختلفت فى عصمة الانبياء

عليهم الصلاة والسلام من الكبائر او الصغائر عمدا او سهوا والكلام الآن في موضعين احدهما في العصمة قبل النبوة والثاني بعدها (اما حكمهم) قبل النبوة فهم معصومون من الكفر بالاجماع * واما غيره فنقل عن اكثر الاشاعرة وطائفة من المعتزلة انه لا يمتنع عقلا على الانبياء عليهم الصلاة والسلام قبل البعثة معصية كبيرة كانت او صغيرة * وذهب بعض الاشاعرة الى انه يمتنع ذلك وهو مختار القاضي عياض لان المعاصي انما تكون بعد تقرير الشرع اذ لا يعلم كون الفعل معصية الا من الشرع * وذهب الروافض واكثر المعتزلة الى امتناع ذلك كله منهم عقلا وهذا مبني منهم على التقبيح العقلي لانها تؤدي الى النفرة عن اتباعهم وهو خلاف ما اقتضت الحكمة من بعثهم عليهم الصلاة والسلام * نعم لو استدل على عصمتهم من وقوع شئ من ذلك منهم عليهم الصلاة والسلام قبل النبوة بعدم النقل بانه لم ينقل الينا شئ من ذلك مع اعتناء الناس في البحث عن احوالهم والنقل لافعالهم ولو وقع شئ من ذلك لبرزوا به يوما ما عند ما سمع منهم بعد النبوة المنهي عنه لكان « ١ » سديدا كذا قال السنوسي رحمه الله تعالى * واقول لعل فيما ذكره بحثا لان المعتزلة والروافض انما منعوا بالعقل جواز وقوع المعصية منهم عليهم الصلاة والسلام وما استدل به السنوسي رحمه الله تعالى من عدم النقل انما هو في الوقوع نفسه وليس الكلام فيه فليتأمل ومنهم من منع كل ما ينفر الطبائع عن متابعتهم وان لم يكن ذنبا لهم كعهر الامهات وكونهن زانيات وفجور الآباء والصغائر الخسيسة دون غيرها من الصغائر ومشى عليه السعد (واما حكمهم) بعد النبوة فقد وقع الاجماع ايضا على عصمتهم عليهم الصلاة والسلام من الكفر وكذلك اجمعوا على عصمتهم من تعمد الكذب في الاحكام لان المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه عن الله سبحانه وتعالى فلو جاز تعمد الكذب عليهم عليهم الصلاة والسلام لبطلت دلالة المعجزة على الصدق واما بيان صدوره منهم عليهم الصلاة والسلام في الاحكام غلطا او نسيانا فمنعه الاستاذ وطائفة كثيرة من الاشاعرة لما فيه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوزه القاضي وقال انما دلت على صدقهم فيما يصدر عنهم قصدا واعتقادا وقال القاضي عياض لا خلاف في امتناعه سهوا وغلطا واما غير الكذب المذكور من المعاصي القولية والفعلية فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكبائر والصغائر الدالة على الخسة خلافا للحشوية فانهم جوزوا على الانبياء عليهم الصلاة والسلام تعمد الكبائر واما اتيان ذلك نسيانا او غلطا فقد اتفقوا

« ١ » جواب لو في قوله لو استدل . منه

(على)

على امتناعه * واما الصغائر التي لا تدل على الخسة فجوزها عمدا وسهوا الاكثرون ومنعه طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين عمدا وسهوا قالوا لاختلاف الناس في الصغائر فان جماعة ذهبوا الى انها كفر ولان الله تعالى امر باتباعهم فلو جاز وقوعها منهم للزمنا اتباعهم بها والله سبحانه وتعالى لا يامر بالفحشاء * وبهذا التعليل يعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم * وذهبت اخرى الى الوقف في صدور الصغائر منهم وقالوا العقل لا يحيل وقوعها منهم ولم يأت في الشرع قاطع باحد الوجهين * قال بعض ويجب على جميع الاقوال ان لا يختلف في انهم معصومون عن تكرار الصغائر وكثرتها بحيث تصل الى حد لحوقها بالكبائر كما ان محل الخلاف غير صغيرة ادت الى ازالة الحشمة واسقاط المروة اودلت على الخسة والذي ينبغي ان يرجح * ويعتمد ويصحح * ماذهب اليه القاضي عياض وغيره من انهم معصومون عن الصغائر والكبائر قبل النبوة وبعدها عمدا وسهوا هذا خلاصة ماذكره السنوسي في شرحه على الجزايرية والشيخ ابراهيم اللقاني في كتابه اتحاف المريد والله تعالى اعلم (واما) ماورد في الكتاب العزيز مما يوهم ظاهره خلاف هذا فؤول فمن ذلك قوله تعالى (وعصى ادم ربه فغوى) فان ظاهره يقتضي عظم زلته * وكبر خطيئته * حيث وصفه تعالى بالعصيان والغوايه * الذي هو ضد بالطاعة والهدايه فليس مرادا منه ظاهره بل هو تعظيم للزلة وزجر بليغ لاولاده عنها بدليل قوله تعالى قبله (ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي) فقد اخبر تعالى بانه نسي العهد وهو امره تعالى له بان لا يقرب الشجرة ومن معلوم ان النسيان لامؤاخذة عليه ولا عذاب * ولا توبيخ ولا عتاب بدليل الحديث الوارد عن سيد الاحباب * صلى الله تعالى عليه وسلم وانما نسب اليه العصيان حيث لم يتثبت على ماامر به ولم يتصلب عليه حتى وجد الشيطان الفرصة فوسوس اليه * قال تعالى (ولم نجد له عزما) اى تثبتا وتصميما على الامر فعاقبه الله تعالى على ترك ذلك وان كان بالنسبة الينا ليس بمعصية توجب مثل هذا الجزاء فهو من باب حسنات الابرار سيئات المقربين واذا كان الاولياء العارفون يؤاخذون على كل شئ حتى لو غفلوا لحظة عن المراقبة والمشاهدة اوغيرها يعاتبون على ذلك ويؤاخذون فما بالك بالانبياء عليهم الصلاة والسلام قال في الكشاف في تفسير هذه الاية فان قلت ماالمراد بالنسيان * قلت يجوزان يراد النسيان الذي هو نقيض الذكر وانه لم يعن بالوصية العناية الصادقة ولم يستوثق منها بعقد القلب عليها وضبط النفس حتى تولد من ذلك النسيان * وان يراد الترك وانه ترك ماوصي به من الاحتراس عن الشجرة واكل ثمرتها وقرئ

فنسى اى نساه الشيطان * والعزم التصميم والمضى على ترك الاكل وان يتصلب فى ذلك تصلبا يؤنس الشيطان من التسويل له انتهى * وتابعه القاضى البيضاوى فى تقرير الاحتمالين * لكن يؤيد الاحتمال الاول ويقويه القرأة الثانية فح يتأيد ماقلنا فتأمل (ومن) ذلك قوله تعالى (عفاالله عنك لم اذنت لهم) فان ظاهره ايضا موهم وليس بمراد بل هو استفسار عن العلة وقدم قوله عفاالله عنك لئلا يوهم التوبيخ * كما قال العارف الربانى سيدى عبدالوهاب الشعرانى فى كتابه الجواهر والدرر نقلا عن الشيخ الاكبر قدس سره فانه قال فيه قلت لشيخنا يعنى الشيخ على الخواص رضى الله تعالى عنه رايت فى كلام الشيخ محى الدين رحمه الله تعالى فى قوله تعالى عفاالله عنك لم اذنت لهم كلاما حسنا فقال اذكره فقلت له قال انما قدم الله تعالى العفو ليعلمنا ان قوله تعالى لم اذنت لهم سؤال عن العلة لاسؤال توبيخ فان العفو والتوبيخ لايجتمعان فمن وبخ فما عفا مطلقا اذ التوبيخ مؤاخذة بلا شك فلما قدم تعالى العفو وجاء به ابتداء الايزيل مافى الاوهام من ان المراد به التوبيخ كما فهمه بعض من لاعلم عنده بحقائق الخطاب وقوله تعالى (حتى يتبين لك الذين صدقوا) فاما ان يقول عند ذلك نعم او يقول لاانتهى فماتقول فى هذا الكلام فقال رضى الله تعالى عنه كلام فى غاية التحقيق فاعلم ذلك انتهى (ومن ذلك) قوله تعالى (ولقد همت به وهم بها) قال القاضى فى تفسير هذه الاية ان المراد بهمه ميل الطبع ومنازعة الشهوة لاالقصد الاختيارى وذلك ممالايدخل تحت التكليف بل الحقيق بالمدح والاجر الجزيل لمن يكف نفسه عن الفعل عندقيام هذا الهم اومشارفة الهم كقولك قتلته لولم اخف الله انتهى * لكن يؤيد الاحتمال الاول ماورد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان يوسف الصديق عليه الصلاة والسلام لماقال ذلك ليعلم انى لم اخنه بالغيب قال له جبريل عليه الصلاة والسلام ولاحين هممت فقال ان النفس لامارة بالسوء اى من حيث انها بالطبع مائلة الى الشهوات ذكره القاضى ايضا فعلم ان ذلك الهم ليس بمعصية وانه عليه الصلاة والسلام مبرء منها الوصفه له تعالى بالاخلاص فى قوله تعالى (انه من عبادنا المخلصين ولوكان ذلك الهم معصية لحصلت المنافات ولما كان من المخلصين لان المذنب قداغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية عن ابليس (لاغوينهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين) واللازم منتف بالاجماع * فظهر مماذكرنا ان الانبياء كلهم عليهم الصلاة والسلام لم تقع منهم معصية قط لاقبل النبوة ولابعدها وان ساحتهم منزهة عنها كيف ولو صدر منهم ذلك للزم استحقاقهم العذاب واللعن واللوم والذم لدخولهم ح تحت قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله

(ويتعد)

ويتعد حدوده يدخله ناراخالدا فيها) وقوله تعالى (الالعنة الله على الظالمين)
وقوله تعالى (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عندالله ان تقولوا مالا تفعلون)
وقوله تعالى (اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) وكل ذلك منتف باجماع
الثقات * لكونه من اعظم المنفرات * وعلم ايضا ان هذه الاختلافات المارة انما هى
فى جواز الوقوع وعدمه لافى الوقوع نفسه فتامل * فاتضح ح ان القول الصريح
* والوجه الصحيح * ان شاء الله تعالى تنزههم عن كل عيب * وعصمتهم عن كل
مايوجب الريب * فهو الذى ليس عنه اعتياض * كما ذهب اليه القاضى عياض
* والاستاذ ابو اسحق الاسفراينى وابو الفتح الشهرستانى والامام السبكى رحمهم الله
تعالى لانهم اكرم على الله سبحانه وتعالى من ان تصدر منهم صورة ذنب وقد عزى
هذا الراى ابن برهان لاتفاق المحققين قاله الشيخ ابراهيم اللقانى فى اتحاف المريد
فهذا الذى يعتقد * ولا ينبغى ان يجحد * وتحصل به السلامة دينا ودنيا * وتنال به
المراتب العليا * ويبلغ معتقده به المرام ويحصل له ان شاء الله تعالى حسن الختام
* وصلى الله تعالى على سيدنا محمد خير الانام * وعلى اله واصحابه السادة الاعلام
* ما كر عسكر الصبح عسكر الظلام * اوما تحلى جيد القراطيس بفرائد الكلام * صلاة
وسلاما متلازمين فى كل وقت وحين * دائمين مدى الاوقات الى يوم الدين امين *
الى هنا انتهى اخر الكلام ووقفت بناء مطية الاقلام * وخلعت برودها
السود * ورفعت رؤسها من الركوع والسجود * وذلك ليلة النصف
من شهر رمضان المكرم من سنة ثمانية عشر ومائتين والف *
من هجرة من له العز والشرف * صلى الله تعالى عليه وسلم *
ماهمى الغمام * ونفح الشام * والحمد لله ختام * على
يد جامعها محمد امين بن عمر عابدين غفر الله
تعالى له ولوالديه ولمشايخه
وللمسلمين اجمعين

الرسالة الخامسة عشرة

كتاب تنبيه الولاة والحكام على احكام شاتم خير الانام اواحد اصحابه الكرام عليه
وعليهم الصلاة والسلام تاليف اعلم علماء زمانه افضل فضلاء اوانه خاتمة المحققين
عمدة الجهابذة المدققين مولانا السيد الشريف السيد محمد عابدين عليه رحمة ارحم الراحمين

﴿ الرسالة الخامسة عشرة ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى شرع لنا شرعا رضينا احكمه غاية الاحكام * وفرض على عباده اتباع ما بينه لهم من الاحكام * وحد لهم حدودا نهى عن تعديها وعن الزيادة فيها واناطها بالولاة والحكام * وجعلها زاجرة عن الطغيان والعدوان وارتكاب الحوب والآثام * فهى فى الحقيقة رحمة لعباده اذ بها بقاء هذا العالم على اتم نظام * ولما كانت اشد العقوبات امر بدرئها بالشبهات فلا يثبت الحد الا بسند قوى تام * فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه وربما وقع فى الحمى من حوله حام * فلذلك امرنا بدرء القتل عمن اظهر الاسلام * وان دلت قرائن على ان اسلامه كان خوفا من الحسام * ومن رحمته تعالى ان قيض لهذه الشريعة امناء نفوا عنها الشكوك والاوهام * واذن لصغيرهم بالا ستدراك على كبيرهم وان كان من الاعلام * حيث ظهر الحق واتضح وضوح البدر فى ليلة التمام * فالحق لا يخفى ومصباحه لا يطفا وان عم الظلام * وافضل الصلاة واتم السلام * على سيدنا محمد خاتم الانبياء الكرام وصفوة الملك العليم العلام * المبعوث رحمة للعالمين وقدوة للعاملين من خاص وعام * والمطهر من كل دنس وعيب والمبرأ عن كل وصمة وريب والموصوف بالعفو والصفح والا خلاق العظام * الذى عظمت رأفته ورحمته بسائر الخلق وفاقت محاسنه فى الخلق والخلق على سائر الانام * وجاء بالايات البينات والمعجزات الواضحات ووجبت طاعته وتعظيمه على ذوى الحلم والاحلام * فمن اطاعه فقد اطاع الله ومن عصاه فقد عصى الله وباء بسوء المنقلب فى ساعة القيام * صلاة وسلاما لائقين بجنابه الاقدس وعلو مقامه الانفس عدد ثمر الاكمام * وقطر الغمام لا يعتريهما انقضاء ولا انصرام * على مر الليالى والايام * والشهور والاعوام * وعلى آله واصحابه واحبابه واحزابه مصابيح الظلام * وبدور التمام (اما بعد) فيقول العبد الفقير والعاجز الحقير محمد امين الشهير بابن عابدين * عمه مولاه بالانعام * وغفر له ولوالديه ولمن له حق عليه ومنحه واياهم حسن الختام (هذا) كتاب سميته تنبيه الولاة والحكام على احكام شاتم خير الانام * او احد اصحابه

الكرام . عليه وعليهم الصلاة والسلام * وكان الداعي لتأليفه * ووضعه وترصيفه *
انى كنت ذكرت فى كتابى العقود الدريه * تنقيح الفتاوى الحامديه
نبذة من احكام هذا الشقى اللعين * الذي خلع من عنقه ربقة الدين * بسبب
استطالته على سيد المرسلين * وحبيب رب العالمين * ولكنى على حسب ماظهر لى
من النقول والادلة القوية * اظهرت الانقياد وتركت العصبية * وملت الى
قبول توبته وعدم قتله ان رجع الى الاسلام وان كان لايشفى صدرى منه الا احراقه
وقتله بالحسام . ولكن لامجال للعقل * بعد اتضاح النقل * وكان قد اطلع
على تلك النبذة التى كتبتها علامة عصره * ويتيمة دهره . ذو الفضل الظاهر *
والذكاء الباهر والعلوم الغزيرة * والمزايا الشهيرة * الشيخ عبد الستار افندى
الاتاسى مفتى حمص حالا * زاده الله تعالى مجدا واجلالا * فسنح له بعض اشكالات
فى تلك المسئلة * اذهى من اعظم المعضلات المشكله * قدزلت فيها افهام المهرة
الكمله * فترجح عنده قتل هذا الشقى وان تاب * وارسل الى ماسنح له طالبا
للجواب * لاظهار الحق والصواب * ودفع الشك والارتياب * فقصدت اولا ان
اذكر الجواب عما طلب . على وجه الاختصار كما كتب * ثم لما رأيت تلك
المسئلة * مشكلة معضله * يحار معانيها فى فهم معانيها * وكان ذلك متوقفا على
مقدمات * ونقل عبارات * يستدعيها المقام * فاقتضى ذلك نوع بسط فى الكلام
لتوضيح المرام . فانى لم ار من ائمتنا الحنفية من اوضح هذه المسئلة حق الايضاح * ولكن اذا
غابت الشمس يستضاء بالمصباح * واما غير ائمتنا فقد بسطوا فيها الكلام فمن
المالكية الامام القاضى عياض فى اواخر كتابه الشفاء * ثم تبعه على ذلك من الحنابلة
الامام شيخ الاسلام ابو العباس احمد بن تيميه الف فيها كتابا ضخما سماه
الصارم المسلول * على شاتم الرسول * وقد رأيت الآن منه نسخة قديمة عليها
خطه رحمه الله تعالى * ثم تبعه على ذلك من الشافعية خاتمة المجتهدين تقى الدين ابو
الحسن على السبكى والف فيها كتابا سماه السيف المسلول على من سب الرسول
فتطفلت على موائد هؤلاء الكرام * وجمعت كتابى هذا من كلامهم وكلام
غيرهم من الاعلام * ورتبته على بابين (الباب الاول) فى حكم ساب سيد الا
حباب (الباب الثانى) فى حكم ساب احد الاصحاب * وقدمت على الشروع
فى المقصود قولى اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادة انت
تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدنى لما اختلف فيه من الحق باذنك
انك تهدى من تشاء الى صراط مستقيم وسددنى واعصمنى من الزيغ والهوى

واحفظ قلبي ولساني وقلمي في هذا المقام العظيم عن الخطأ في حكمك انك على كل شيء قدير لاعاصم الا انت ياارحم الراحمين ، واجعل ذلك السعي مشكورا خالصا لوجهك الكريم يرضيك ويرضى حبيبك جدي المصطفى الذي لم يحصل لنا خير في الدنيا والاخرة الا بواسطته صلى الله تعالى عليه وسلم واختم لنا بخير في عافية بلا محنة وادخلنا بشفاعته جنتك يارب العالمين (الباب الاول) في حكم ساب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه ثلاثة فصول * احدها في وجوب قتله اذا لم يتب * والثاني في توبته واستتابته وتحرير مذهب ابي حنيفة في ذلك * والثالث في حكم سابه من اهل الذمة (الفصل الاول) في وجوب قتله اذا لم يتب وذلك مجمع عليه والكلام فيه في مسئلتين * احداهما في نقل كلام العلماء في ذلك ودليله * والثانية في انه يقتل كفرا اوحدا مع الكفر (المسئلة الاولى) قال الامام خاتمة المجتهدين تقي الدين ابو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي رحمه الله تعالى في كتابه السيف المسلول على من سب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم قال القاضي عياض اجمعت الامة على قتل منتقصه من المسلمين وسابه قال ابو بكر ابن المنذر اجمع عوام اهل العلم على ان من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عليه القتل وممن قال ذلك مالك بن انس والليث واحمد واسحاق وهو مذهب الشافعي قال عياض وبمثله قال ابو حنيفة واصحابه والثوري واهل الكوفة والاوزاعي في المسلم وقال محمد بن سحنون اجمع العلماء على ان شاتم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والمنتقص له كافر والوعيد جار عليه بعذاب الله تعالى له ومن شك في كفره وعذابه كفر وقال ابو سليمان الخطابي لااعلم احدا من المسلمين اختلف في وجوب قتله اذا كان مسلما * وعن اسحاق بن راهويه احد الائمة الاعلام قال اجمع المسلمون ان من سب الله تعالى اوسب رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم اودفع شيئا مما انزل الله تعالى اوقتل نبيا من انبياء الله عز وجل انه كافر بذلك وان كان مقرا بكل ما انزل الله تعالى * وهذه نقول متعضدة بدليلها وهو الاجماع * ولاعبرة بما اشار اليه ابن حزم الظاهري من الخلاف في تكفير المستخف به فانه شيء لايعرف لاحد من العلماء ومن استقرأ سير الصحابة تحقق اجماعهم على ذلك فانه نقل عنهم في قضايا مختلفة منتشرة يستفيض نقلها ولم ينكره احد * وما حكي عن بعض الفقهاء من انه اذا لم يستحل لايكفر زلة عظيمة وخطأ عظيم لايثبت عن احد من العلماء المعتبرين ولايقوم عليه دليل صحيح * فاما الدليل على كفره فالكتاب والسنة والاجماع والقياس (اما الكتاب) فقوله تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا

مهينا) وقوله تعالى (والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم) وقال تعالى (ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا) فهذه الآيات تدل على كفره وقتله والاذى هو الشر الخفيف فان زاد كان ضررا كذا قال الخطابي وغيره (واما السنة) فقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الحديث الثابت في الصحيحين لما خطب في قصة الافك واستعذر من عبد الله بن ابي بن سلول فقال من يعذرني من رجل بلغني اذاه في اهلي فقال سعد بن معاذ سيد الاوس انا يا رسول الله اعذرك منه ان كان من الاوس ضربت عنقه وان كان من اخواننا الخزرج امرتنا ففعلنا امرك فقول سعد بن معاذ هذا دليل على ان قتل مؤذيه صلى الله تعالى عليه وسلم كان معلوما عندهم واقره النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم ينكره ولا قال له انه لا يجوز قتله (ومن) السنة ايضا حديث عبد الله بن سعد بن ابي سرح وهو في سنن ابي داود من حديث نصر بن اسباط عن السدي عن مصعب بن سعد عن سعد قال لما كان يوم فتح مكة امن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الناس الا اربعة نفر وامرأتين وسماهم وابن ابي سرح فلما دعا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى البيعة جاء به عثمان رضي الله تعالى عنه حتى اوقفه على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله بايع عبدالله فرفع رأسه فنظر اليه مليا كل ذلك يأبى فبايعه بعد ثلاث ثم اقبل على اصحابه فقال ما كان منكم رجل رشيد يقوم الى هذا حين رآني كففت عن بيعته فيقتله فقالوا ما ندري يا رسول الله ما في نفسك الا (بفتح الهمزة وتشديد اللام) اومأت الينا قال انه لا ينبغي لنبي ان تكون له خائنة الاعين واخرجه النسائي ايضا واسماعيل السدي واسباط بن نصر روى لهما مسلم وفيهما كلام لكن الحديث مشهور جدا عند اهل السير كلهم وكان ابن ابي سرح يكتب الوحي لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم ارتد مشركا وصار الى قريش بمكة فقال اني كنت اصرف محمدا حيث اريد من قولي عزيز حكيم او علم حليم فيقول نعم كل صواب فلما كان بعد الفتح امر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بقتله وقتل جماعة وهؤلاء الذين اهدر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دمهم منهم من كان مسلما فارتد كابن ابي سرح وانضاف الى ردته ما حصل منه في حق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلذلك اهدر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دمه حتى جاء به عثمان رضي الله تعالى عنه فبايعه صلى الله تعالى عليه وسلم وهو بلا شك دليل على قتل الساب قبل التوبة (ومن) السنة ايضا ما رواه القاضي عياض ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال من سب نبيا فاقتلوه ومن سب

اصحابي فاضربوه وفيه عبدالعزيز بن محمد بن الحسين بن زبالة فقد جرحه ابن حبان وغيره وقد رواه ايضا الخلال والازجي من حديث علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من سب نبيا قتل ومن سب اصحابي جلد وابن الصلاح لم يقف على اسناده فينبغي النظر فيه (واما الاجماع) فقد تقدم (واما القياس) فلان المرتد ثبت قتله بالاجماع والنصوص المتظاهرة ومنها قوله صلى الله تعالى عليه وسلم من بدل دينه فاقتلوه والساب مرتد مبدل لدينه وتمام الادلة في السيف المسلول وغيره اقتصرنا منها على هذه النبذة اليسيرة (المسئلة الثانية) في ان قتل الساب للكفر او للحد اعلم ان المرتد يقتل بالاجماع كما مر وتوبته مقبولة باجماع اكثر العلماء اذا لم يكن زنديقا وروى عن الحسن البصري انه لاتقبل توبة المرتد بل يقتل وان اسلم وهو خلاف المشهور من مذهب الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم لاشك ان قتله اذا لم يتب ليس كقتل الكافر الاصلي الحربي حيث يتخير فيه الامام بين القتل والاسترقاق ووضع الجزية عليه حتى يصير له مالنا ولايجبر على الاسلام والمرتد بخلاف ذلك فانه يجبر على الاسلام ويقتل ان ابى وكان ذكرا بالغا ولايؤمن ولايسترق ولاتوضع عليه الجزية فعلم ان العلة في هذا الحكم ليس هو مطلق الكفر بل خصوص الردة ممن كان مسلما فتكون الردة كفرا خاصا يوجب القتل للرجل على وجه لاتخيير فيه ان لم يسلم ويكون القتل عقوبة خاصة واجبة لله تعالى مرتبة على خصوص الردة كما رتب الرجم على زنا المحصن ٭ وبهذا يظهر لك ان قتل المرتد حد لان الحد في اللغة المنع ومنه سمي البواب حدادا لمنعه عن الدخول وكذا السجان لمنعه عن الخروج وسميت العقوبات الخالصة حدودا لانها موانع عن المعاودة الى ارتكاب اسبابها ٭ وفي الشريعة كما في الكنز والهداية وغيرهما عقوبة مقدرة لله تعالى فخرج التعزير لعدم التقدير فيه وخرج القصاص لانه حق العبد فلا يسمى حدا اصطلاحا على المشهور والحد لايقبل الاسقاط بعد ثبوت سببه فلا تجوز الشفاعة فيه ولذا انكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على اسامة بن زيد حين شفع في المخزومية التي سرقت فقال اتشفع في حد من حدود الله تعالى قال في البحر والتحقيق ان الحدود موانع قبل الفعل زواجر بعده اي ان العلم بشرعيتها يمنع الاقدام على الفعل وايقاعه بعده يمنع من العود اليه فهي من حقوق الله تعالى لانها شرعت لمصلحة تعود الى كافة الناس فكان حكمها الاصلي الانزجار عما يتضرر به العباد وصيانة دار الاسلام عن الفساد ففي حد الزنا صيانة الانساب وفي حد السرقة صيانة الاموال وفي حد الشرب صيانة العقول وفي حد

القذف صيانة الاعراض فالحدود اربعة انتهى (اقول) اى على ماذكروه فى كتاب الحدود والا فهى اكثر منها اذ منها حد قاطع الطريق باقسامه الاربعة وكذا منها حد المرتد اذ هو اعظم مصلحة تعود الى العباد لان فيه حفظ الدين الذى هو اعظم من حفظ الاربعة المذكورة ولو ترك المرتد بلا قتل لتتابع ارتداد كثير من ضعفة الايمان وكأن علماءنا اقتصروا فى كتاب الحدود على الاربعة المذكورة وذكروا حد قطاع الطريق والمرتدين فى كتاب الجهاد لمناسبة القتال معهم وتجهيز الجيوش والله تعالى اعلم (فان قلت) كون قتل المرتد حدا ينافى ما صرحوا به من ان الحد لا يسقط بالتوبة والمرتد بعد ثبوت ردته اذا تاب واسلم تصح توبته ولا يقتل (قلت) قتل المرتد لم يجب لخصوص الردة بل وجب لها ولارادته البقاء على الكفر والعلة ذات الجزئين تنتفى بانتفاء احدهما فلا تبقى الردة موجبة للقتل وحدها بعد العود الى الاسلام لان القتل جزاء الفعلين معا ولذا يعرض عليه الاسلام اولا ان لم يسلم فهو انما يسمى حدا مادام باقيا على ردته لانه جزاء كفره والمقصود الاعظم منه اجباره بالعود الى الاسلام فاذا اسلم حصل المقصود وكان مقتضى القياس ان لا يسقط بعد وجوبه كباقى الحدود ولعل هذا وجه ماروى عن الحسن البصرى من انه يقتل وان اسلم لكن ترك عامة العلماء ذلك القياس لوجود النصوص منها قوله تعالى (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف) وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم (الاسلام يجب ماقبله) وذلك عام فى كل كافر فيشمل المرتد على ان الزانى اذا ثبت عليه الزنا باقراره بشروطه ثم رجع لا يحد * فقد ظهر لك مما قررناه ان قتل المرتد حد وان لم ارمن صرح به من ائمتنا الحنفية نعم هو داخل تحت تعريفهم الحد كما علمت وان قلنا انه ليس بحد لا يضرنا وانما المراد تحقيق المسئلة بل عدم تسميته حدا انفع لنا فى اثبات مطلوبنا الآتى (فان قلت) اذا كان قتل المرتد حدا لزم اقامته على الرجال والنساء كما هو شان الحدود (قلت) كان القياس ذلك ولكن اخرج منه النساء عندنا للنهى عن قتلهن للكفر هذا كله ماظهر لى من القواعد الفقهيه وهو ماحققه الامام السبكى ونقله عن جماعة ثم قال وليس يلزم من كونه حدا ان لا يسقط بالاسلام الاترى انا اختلفنا فى حد الزنا هل يسقط بالتوبة ام لا مع الاجماع على تسميته حدا فلا يمتنع ان يكون قتل المرتد حدا وان سقط بالاسلام ومن ظن انا متى سميناه حدا لا يسقط بالاسلام فهو غالط انتهى (اذا علمت) ذلك فنقول الساب المسلم مرتد قطعا فالكلام فيه كالكلام فى المرتد فيكون قتله حدا ايضا لكن هل قتله لعموم الردة اولخصوص الشتم اولهما معا محل نظر وربما اشعر حديث

من سب نبيا فاقتلوه مع حديث من بدل دينه فاقتلوه ان قتله لهما معا لان تعليق
الحكم على الوصف يشعر بان الوصف هو العلة وقد علق القتل في الاول على السب
فاقتضى انه علة الحكم وعلق في الحديث الآخر على التبديل فاقتضى انه علة
الحكم ايضا ولا مانع من اجتماع علتين شرعيتين على معلول واحد ولكن قد يقال
ان السب لم يكن علة لذاته بل لكونه ردة لانه المعنى الذي يفهمه كل احد وكون السب
بخصوصه هو علة القتل يحتاج الى دليل اذ لا شك ان السب كفر خاص فيدخل تحت
عموم من بدل دينه فاقتلوه وبالاسلام تزول علة القتل لان معنى فاقتلوه اي مادام
مبدلا لدينه لما علمت من اتفاق جمهور الائمة على قبول توبة المرتد ودرء القتل
عنه بالاسلام ويدل على ان العلة الكفر لا خصوص السب عندنا ان الساب اذا كان
كافرا لا يقتل عندنا الا اذا رآه الامام سياسة ولو كان السب هو العلة لقتل به حدا
لا سياسة فاحفظ هذا التقرير * فانه ينفعك فيما سيأتي مع مزيد تحرير ﴿ الفصل الثاني ﴾
في توبته واستتابته وتحرير مذهب ابي حنيفة في ذلك وفيه ثلاث مسائل (المسئلة
الاولى) في قبول توبته بالاسلام اعلم انه قد اختلف العلماء فيه قال في الشفاء قال
ابو بكر بن المنذر اجمع عوام اهل العلم على ان من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
يقتل * وممن قال ذلك مالك ابن انس والليث واحمد واسحاق وهو مذهب الشافعي وهو
مقتضى قول ابي بكر رضي الله تعالى عنه ولا تقبل توبته عند هؤلاء * وبمثله قال ابو حنيفة
واصحابه والثوري واهل الكوفة والاوزاعي في المسلم لكنهم قالوا هي ردة * وروى
مثله الوليد بن مسلم عن مالك * وروى الطبري مثله عن ابي حنيفة واصحابه فيمن
ينقصه صلى الله تعالى عليه وسلم او برئ منه او كذبه وقال سحنون فيمن سبه ذلك
ردة كالزندقة ثم نقل عن كثير من ائمتهم المالكية نحو ذلك وذكر الادلة
على ذلك * وقال في محل اخر قال ابو حنيفة واصحابه من برئ من محمد
او كذب به فهو مرتد حلال الدم الا ان يرجع وقال في الباب الثاني
في حكم سابه وشانئه ومنتقصه ومؤذيه وعقوبته قد قدمنا ما هو سب واذى في حقه عليه
الصلاة والسلام وذكرنا اجماع العلماء على قتل فاعل ذلك وقائله او تخيير الامام
في قتله او صلبه على ما ذكرناه وقررنا الحجج عليه * وبعد فاعلم ان مشهور مذهب
مالك واصحابه وقول السلف وجمهور العلماء قتله حدا لا كفرا ان اظهر التوبة
منه ولهذا لا تقبل عندهم توبته ولا تنفعه استقالته وحكمه حكم الزنديق سواء
كانت توبته بعد القدرة عليه والشهادة على قوله او جاء تائبا من قبل نفسه لانه
حد وجب لا تسقطه التوبة كسائر الحدود * قال القابسي اذا اقر بالسب وتاب منه

(واظهر)

واظهر التوبة قتل بالسب لانه هو حده وقال محمد بن ابي زيد مثله واما ما بينه وبين الله تعالى فتوبته تنفعه وقال ابن سحنون من شتم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من الموحدين ثم تاب لم تزل توبته عنه القتل وكذلك قد اختلف في الزنديق اذا جاء تائبا قال القاضي عياض ومسئلة ساب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اقوى لا يتصور فيها الخلاف لانه حق متعلق للنبي ولامته بسببه لا تسقطه التوبة كسائر حقوق الادميين والزنديق اذا تاب بعد القدرة عليه فعند مالك والليث واسحق واحمد لا تقبل توبته وعند الشافعي تقبل واختلف فيه عن ابي حنيفة وابي يوسف وحكى ابن المنذر عن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه يستتاب * قال محمد بن سحنون ولم يزل القتل عن المسلم بالتوبة من سبه عليه الصلاة والسلام لانه لم ينتقل من دين الى غيره وانما فعل شيأ حده عندنا القتل لا عفو فيه لاحد كالزنديق لانه لا ينتقل من ظاهر الى ظاهر وقال القاضي ابو محمد بن نصر محتجا لسقوط اعتبار توبته والفرق بينه وبين من سب الله تعالى على مشهور القول باستتابته ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بشر والبشر جنس تلحقهم المعرة الا من اكرمه الله تعالى بنبوته والباري تعالى منزه عن جميع المعايب قطعا وليس من جنس تلحق المعرة لجنسه وليس سبه عليه السلام كالارتداد المقبول فيه التوبة لان الارتداد معنى ينفرد به المرتد لا حق فيه لغيره من الادميين فقبلت توبته (ثم) قال القاضي عياض وكلام شيوخنا هؤلاء مبني على القول بقتله حدا لا كفرا واما على رواية الوليد بن مسلم عن مالك «١» ومن وافقه على ذلك ممن ذكرناه وقال به من اهل العلم فقد صرحوا انه ردة قالوا ويستتاب منها فان تاب نكل (بتشديد الكاف) وان ابى قتل فحكم له بحكم المرتد مطلقا في هذا الوجه والوجه الاول اشهر واظهر لما قدمناه انتهى (المسئلة الثانية) في استتابة الساب قال القاضي عياض اذا قلنا بالاستتابة حيث تصح فالاختلاف فيها على الاختلاف في توبة المرتد اذ لا فرق فقد اختلف السلف في وجوبها وصورتها ومدتها فذهب الجمهور من اهل العلم الى ان المرتد يستتاب وحكى ابن القصار انه اجماع من الصحابة الى اخر ما ذكره في الشفاء . وقال الامام السبكي لا شك ان من قال لا تقبل توبته يقول انه لا يستتاب واما من يقول بقبول

«١» قوله ومن وافقه على ذلك ممن ذكرناه اي بقوله او لا وعمله قال ابو حنيفة واصحابه والثوري واهل الكوفة والاوزاعي انتهى فهؤلاء كلهم وافقوا الوليد بن مسلم عن مالك على انه ردة يستتاب منها كما دل عليه قوله فيما مر وروي مثله الوليد بعد قوله لكنهم قالوا هي ردة منه .

توبته فظاهر كلامهم انهم يقولون باستتابته كما يستتاب المرتد بل هو فرد من افراد المرتدين الى آخر ماذكره فى السيف المسلول من نقل مذاهب الائمة والاستدلال لها * وسيأتى فى المسئلة الثالثة تصريح أئمتنا بان حكمه حكم المرتدين ويفعل به مايفعل بهم وح فيجرى فيه ماذكره اصحاب المتون قال فى الكنز يعرض الاسلام على المرتد وتكشف شبهته ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم والاقتل واسلامه ان يتبرأ عن الاديان اوعما انتقل اليه وكره قتله قبله ولم يضمن قاتله * ولاتقتل المرتده بل تحبس حتى تسلم انتهى وظاهر المذهب ان العرض مستحب عندنا لاواجب وانه بعد العرض يقتل من ساعته الا اذا طلب الاستمهال او كان الامام يرجو اسلامه واذا استمهل فظاهر المبسوط الوجوب وفى رواية يستحب امهاله مطلقا وتمام ذلك مبين فى فتح القدير والبحر وغيرهما فلانطيل بذكره (المسئلة الثالثة) فى تحرير حكم الساب على مذهب ابى حنيفة وهو المقصود من هذا الكتاب اعلم انه قد تحصل من كلام القاضى عياض ان فى الساب روايتين عن الامام مالك (الاولى) انه يقتل حدا لا كفرا اى ان السب فى نفسه حده القتل عنده مع قطع النظر عن كونه مكفرا وعليها لايسقط عنه القتل بتوبته واسلامه (والرواية) الثانية رواية الوليد عن مالك ومن وافقه انه ردة فحكمه حكم سائر المرتدين فتقبل توبته وبه ظهر ان قول القاضى عياض الذى نقلناه اول هذا الفصل وبمثله قال ابو حنيفة واصحابه الخ يرجع الضمير فى قوله وبمثله الى القتل المذكور ضمنا فى قوله يقتل لاالى عدم قبول التوبة المذكور ضمنا فى قوله ولاتقبل توبته بدليل قوله لكنهم قالوا هى ردة حيث استدرك به على المثلية فان قوله وبمثله يوهم ان اباحنيفة ومن ذكر معه قائلون بانه يقتل وبانه لاتقبل توبته فاستدرك بقوله لكنهم قالوا هى ردة اى فيقتل ان لم يتب كما هو حكم الردة ولو لم يكن المراد ذلك لما صح الاستدراك لانه لم يخالف احد من المسلمين فى كونها ردة وانما اختلفوا فيما زاد على كونها ردة وهو عدم قبول التوبة فابو حنيفة ومن ذكر معه قالوا حكمه حكم المرتد بلازيادة وهو معنى قوله لكنهم قالوا هى ردة * وبدليل قوله وروى مثله الوليد بن مسلم عن مالك فانك علمت ان رواية الوليد عن مالك انه ردة ويستتاب منها وبدليل قوله وروى الطبرى مثله عن ابى حنيفة واصحابه بعد ذكره رواية الوليد المذكورة فظهر قطعا من كلامه ان قبول التوبة بمعنى انه لايقتل هو قول ابى حنيفة واصحابه والثورى واهل الكوفة والاوزاعى وانه هو رواية الوليد ابن مسلم عن مالك وان الرواية المشهورة عن مالك عدم قبول التوبة بناء على ان القتل حد وان هذه الرواية قال

بها احمد والليث والشافعى لكن مانقله عن الامام احمد هو المشهور من مذهبه *
واما مانقله عن الامام الشافعى فهو خلاف المشهور من مذهبه نعم هو موافق لمقاله
ابوبكر الفارسى من الشافعيه من انه كما لايسقط حد القذف بالتوبة لايسقط القتل
الواجب بسب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بالتوبة وادعى فيه الاجماع ووافقه
الشيخ ابوبكر القفال واستحسنه امام الحرمين * قال الامام السبكى ولكن المشهور
على الالسنة وعند الحكام ومازالوا يحكمون به على ان مذهب الشافعى قبول التوبة
ثم اول كلام الفارسى بان مراده السب بالقذف بالزنا قال ولهذا اختلفت عبارات
الناقلين لكلام الفارسى وامام الحرمين ذكره بلفظ القذف وصرح بعدم قبول
التوبه * ثم قال السبكى وحاصل المنقول عند الشافعية انه متى لم يسلم قتل قطعا
ومتى اسلم فان كان السب قذفا فالاوجه الثلاثة هل يقتل او يجلد اولاشئ وان كان
غير قذف فلااعرف فيه نقلا للشافعية غير قبول توبته * ثم قال هذا ماوجدته للشافعية
فى ذلك وللحنفية فى قبول التوبة قريب من الشافعية ولايوجد للحنفية غير قبول
التوبة وكلتا الطائفتين لم ارهم تكلموا فى مسئلة السب مستقلة بل فى ضمن نقض الذمى
العهد وكان الحامل على ذلك ان المسلم لايسب ثم قال واما الحنابلة فكلامهم قريب من
كلام المالكية والمشهور عن احمد عدم قبول توبته وعنه رواية بقبولها فمذهبه كمذهب
مالك سواء هذا تحرير النقول فى ذلك انتهى (اقول) فقد تحرر من ذلك بشهادة
هؤلاء العدول الثقات المؤتمنين ان مذهب ابى حنيفة قبول التوبة كمذهب الشافعى
(وفى) الصارم المسلول لشيخ الاسلام ابن تيمية قال وكذلك ذكر جماعة آخرون
من اصحابنا انه يقتل ساب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولا تقبل توبته سواء
كان مسلما او كافرا وعامة هؤلاء لما ذكروا المسئلة قالوا خلافا لابى حنيفة والشافعى
وقولهما اى ابى حنيفة والشافعى ان كان مسلما يستتاب فان تاب والاقتل كالمرتد
وان كان ذميا فقال ابوحنيفة لاينتقض عهده واختلف اصحاب الشافعى فيه انتهى
. ثم قال بعد ورقة قال ابوالخطاب اذا قذف ام النبى صلى الله تعالى عليه وسلم « ١ »
لاتقبل التوبة منه وفى الكافر اذا سبها ثم اسلم روايتان وقال ابوحنيفة والشافعى
تقبل توبته فى الحالين انتهى ثم قال بعد اربع اوراق فى فصل استتابة المسلم وقبول
توبته اذا سب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قد ذكرنا ان المشهور عن مالك واحمد

« ١ » قوله لاتقبل التوبة منه اى لانه سب وتنقيص بل هو اعظم سب
لانه طعن فى النسب الشريف الطاهر المبرأ من سفاحات الجاهلية وما كانوا
عليه منه

انه لا يستتاب ولا يسقط القتل عنه وهو قول الليث بن سعد وذكر القاضي عياض انه المشهور من قول السلف وجمهور العلماء وهو احد الوجهين لاصحاب الشافعي وحكي عن مالك واحمد انه تقبل توبته وهو قول ابي حنيفة واصحابه وهو المشهور من مذهب الشافعي بناء على قبول توبة المرتد انتهى * فانظر كيف صرح في هذه المواضع المتعددة مع نقله عن جماعات من ائمة مذهب الحنابلة بان مذهب ابي حنيفة قبول توبته وكفى بهؤلاء الائمة حجة في اثبات ذلك * فقد اتفق على نقل ذلك عن الحنفية القاضي عياض والطبري والسبكي وابن تيمية وائمة مذهبه ولم يذكر واحد منهم خلاف ذلك عن الحنفية * بل يكفي في ذلك الامام السبكي وحده فقد قيل في حقه لو درست المذاهب الاربعة لاملاها من صدره * وهذا كله حجة في اثبات ذلك كما ذكرنا لو خلت كتب الحنفية عن ذكر الحكم فيها ولكنها لم تخل عن ذلك (فقد رأيت في كتاب الخراج للامام ابي يوسف في باب الحكم في المرتدين عن الاسلام بعد نحو ورقتين منه مانصه وقال ابو يوسف وايما رجل مسلم سب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم او كذبه اوعابه اوتنقصه فقد كفر بالله تعالى وبانت منه امرأته فان تاب والا قتل وكذلك المرأة الا ان اباحنيفة قال لاتقتل المرأة وتجبر على الاسلام انتهى بلفظه وحروفه وقوله الا ان اباحنيفة الخ استثناء من قوله والا قتل اى ان لم يتب قتل ولما كان قتله اذا لم يتب متفقا عليه بين ائمة الدين نبه على انه ليس على اطلاقه بل يخرج منه المرأة عند شيخه ابي حنيفة واتباعه فانها لا تقتل عندهم للنهي عن قتل النساء وقد اشار بقوله فان تاب والا قتل الى انه ان تاب سقطت عنه عقوبة الدنيا والاخرة فلا يقتل بعد اسلامه والا لم يصح قوله والا قتل فانه علق القتل على عدم توبته فعلمنا ان معنى قبول توبته عندنا سقوط القتل عنه في الدنيا ونجاته من العذاب في الاخرة ان طابق باطنه ظاهره وهذا ايضا صريح النقول التي قدمناها فليس قبول توبته خاصا بالنسبة الى الآخرة مع بقاء حق الدنيا بلزوم قتله والا لم يبق فرق بين مذهبنا ومذهب المالكية والحنابلة القائلين بعدم قبول توبته لانهم متفقون على قبولها في حق احكام الاخرة * فقد ثبت ان العلماء رحمهم الله تعالى حيث ذكروا القبول وعدمه في هذه المسئلة فان مرادهم به بالنسبة الى القتل الذي هو الحكم الدنيوي واما الحكم الاخروي فانه مبني على حسن العقيدة وصدق التوبة باطنا وذلك مما يختص بعلمه علام الغيوب جل وعلا (ورأيت) في كتاب التتف الحسان لشيخ الاسلام السعدي في كتاب المرتد مانصه والسابع من سب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مرتد وحكمه حكم المرتد ويفعل به ما يفعل

بالمرتد انتهى بحروفه ومعلوم ان من احكام المرتد قبول توبته وسقوط القتل عنه بها (ورأيت) فى فتاوى مؤيد زاده مانصه وكل من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او ابغضه كان مرتدا واما ذووا العهود من الكفار اذا فعلوا ذلك لم يخرجوا من عهودهم وامروا ان لايعودوا فان عادوا عزروا ولم يقتلوا كذا فى شرح الطحاوى انتهى بحروفه ثم قال ومن سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او ابغضه كان ذلك منه ردة وحكمه حكم المرتدين شرح الطحاوى قال ابو حنيفة واصحابه من برئ من محمد اوكذب به فهو مرتد حلال الدم الا ان يرجع من الشفاء انتهى (وكذلك) رأيت فى معين الحكام معزيا الى شرح الطحاوى ماصورته من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او ابغضه كان ذلك منه ردة حكمه حكم المرتدين انتهى وكذا نقله فى منح الغفار عن معين الحكام المذكور (وفى) نور العين اصلاح جامع الفصولين عن الحاوى «۱» من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يكفر ولاتوبة له سوى تجديد الايمان انتهى (فهذه) النقول عن اهل المذهب صريحة فى ان حكم الساب المذكور اذا تاب قبلت توبته فى حق القتل وقدمنا نقول غير اهل المذهب عن مذهبنا وهى صريحة فيما ذكرنا ولم يحك احد منهم خلافا فثبت اتفاق اهل المذهب على الحكم المذكور (وقد) صرح ائمتنا المتقدمون ايضا فى عامة الكتب فى باب الردة عند ذكرهم الالفاظ المكفرة المتعلقة بسب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اوغيره من الانبياء والملائكة بقولهم كفر اوبقولهم فهو كافر * قال فى التتارخانيه من لم يقر ببعض الانبياء اوعاب نبيا بشئ اولم يرض بسنة من سنن المرسلين صلى الله تعالى عليهم وسلم فقد كفر * وفى التتمة سئل على بن احمد عمن نسب الى الانبيا الفواحش كالرمى بالزنا ونحوه الذى يقوله الحشوية فى يوسف عليه السلام قال يكفر لانه شتم لهم واستخفاف بهم وقال بعضهم لايكفر * وقال

«۱» ثم رأيت فى حاوى الزاهدى برمز الاسرار مانصه ولوسب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يكفر ولاتوبة له سوى تجديد الايمان وقال بعض المتأخرين لاتوبة له اصلا فيقتل حدا استدلالا بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم حين نصر بفتح مكة من سب النبي فاقتلوه لكن الاصح لايقتل بعد تجديد الايمان لانه عليه الصلاة والسلام نهى عليا رضى الله تعالى عنه عن قتل من قال لا اله الا الله محمد رسول الله من اهل مكة الذين امره بقتلهم بما روى عنه آنفا لسبهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قبله وهذا لان موجب سبه الكفر فوجبه القتل وتجديد الايمان يرفع هذا الكفر فيرفع موجبه ايضا وهو القتل انتهى منه

ابو حفص الكبير كل من اراد بقلبه بغض النبي صلى الله تعالى عله وسلم يكفر وكذلك لوقال لو كان فلان نبيالم اومن به فقد كفر * وفي المحيط لوقال لشعر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شعير يكفر عند بعض المشايخ وعند البعض لايكفر الااذا قال ذلك بطريق الاهانة * وفي الظهيرية ان اراد بالتصغير التعظيم لايكفر وفي الينابيع لوعاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بشيء من العيوب يكفر وفي المحيط لوقال لاادري ان النبي كان انسيا اوجنيا يكفرون وان قال كان طويل الظفر فقد قيل يكفر لوعلى وجه الاهانة ولوقال للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك الرجل قال كذا وكذا فقد قيل يكفر انتهى الى غير ذلك من الالفاظ التي ذكروها واطلقوا فيها لفظ الكفر ولم يقل احدمنهم لاتوبة له اويقتل وان اسلم بل اطلقوا ذلك اعتمادا على ماقرروه في اول باب الردة من بيان حكم المرتد وانه ان اسلم فيها والاقتل ولو كان حكم تلك الالفاظ المذكورة مخالفا لبقية الفاظ الردة لوجب بيانه بان يقولوا لكنه يقتل وان اسلم فعلم ان مرادهم التسوية بين جميع الفاظ الردة في قبول التوبة بالاسلام وان كانت سبا النبي اوغيره فكيف بعد التصريح بذلك كما تلوناه عليك من عباراتهم المارة (على) ان عبارات متون المذهب المعتبرة كلها ناطقة بذلك من حيث العموم (قال) في مختصر القدوري واذ ارتد المسلم عن الاسلام عرض عليه الاسلام فان كانت له شبهة كشفت له ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم والاقتل الخ (وقال) في متن الكنز يعرض الاسلام على المرتد وتكشف شبهته ويحبس ثلاثة ايام فان اسلم والاقتل (وقال) في متن المختار واذا ارتد المسلم والعياذ بالله تعالى عن الاسلام يحبس ثلاثة ايام ويؤخذ عليه الاسلام فان اسلم والاقتل (وقال) في متن الملتقى من ارتد والعياذ بالله تعالى عرض عليه الاسلام وكشفت شبهته ان كانت فان استمهل حبس ثلاثة ايام والاقتل وهكذا في عامة المتون وكذا في الهداية والجامع الصغير للامام محمد وغيرهما ولاشبهة ان الساب مرتد فيدخل في عموم المرتدين فهو مما نطقت به متون المذهب فضلا عن شروحه وفتاويه * ومن القواعد المقرره ان مفاهيم الكتب معتبرة ومسئلتنا هذه لو كانت ماخوذة من مفاهيم المتون لكفى مع انها داخلة في العموم اذ ماهو مقرر في كتب الاصول ان دلالة العام على افراده قطعية عندنا وانه يوجب الحكم فيما تناوله كما اوضحناذلك في حواشينا نسمات الاسحار على شرح المنار للشيخ علاء الدين المسمى افاضة الانوار * ولايخفى ان لفظ من ارتد ولفظ المرتد المعرف باداة التعريف عام وكذا لفظ المسلم في قول القدوري واذا ارتد المسلم ومما يدل على ارادتهم العموم في ذلك اخراجهم المراة من هذا العموم وتصريحهم

(بان)

بان حكمها انها تحبس ولا تقتل وقد تقرر فى كتب الاصول ايضا ان الاستثناء من دلائل العموم * فقد ظهر لك ان عدم قتل الساب اذا اسلم وتاب منصوص عليه فى المتون بعبارة النص لانه داخل تحت ماسيق له نظم الكلام لا بطريق الدلالة اوالاشارة اوالاقتضاء وفى غير المتون منصوص عليه بخصوصه وكفى بذلك دلالة على افادة حكمه اذ دلالة التنصيص والتصريح اعلى الدلالات والله تعالى اعلم (فان قلت) لانسلم ارادة العموم فى عبارة المتون وان كانت عامة بدليل ان اصحاب الشروح والفتاوى ذكروا ان المختار فى الزنديق والساحر انهما يقتلان ولا تقبل توبتهما بعد الاخذ (قلت) ما فى المتون انما هو بيان لموجب الردة لان تعليق الحكم على المشتق يؤذن بعلية الاشتقاق كما قدمناه فقولهم المرتد يقتل الا ان يسلم معناه يقتل لردته فاذا انتفى موجب القتل بالاسلام انتفى القتل وهذا باق على عمومه لم يخرج منه شئ واما الزنديق والساحر فانما قتلا وان تابا لا لخصوص الردة وانما هو لدفع شرهما وضررهما عن العباد كقتل البغاة والاعونة والخناق والخوارج وان كانوا مسلمين فما فى الشروح والفتاوى بيان لموجب شئ اخر غير الردة وهو السعى فى الارض بالفساد كما سيأتى توضيحه فبقى كلام المتون على عمومه شاملا للساب لان علة قتله انما هى ردته كما حققناه وسيأتى له زيادة توضيح ايضا (فان قلت) جميع ماقررته واضح ولكنا رأينا فى كلام بعض المتأخرين مايخالفه فقد قال فى البزازية مانصه اذا سب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم او واحدا من الانبياء عليهم السلام فانه يقتل حدا ولا توبة له اصلا سواء بعد القدرة عليه والشهادة اوجاء تائبا من قبل نفسه كالزنديق لانه حد وجب فلا يسقط بالتوبة ولا يتصور فيه خلاف لاحد لانه حق تعلق به حق العبد فلا يسقط بالتوبة كسائر حقوق الادميين وكحد القذف لا يزول بالتوبة بخلاف ما اذا سب الله تعالى ثم تاب لانه حق الله تعالى ولان النبى بشر والبشر تلحقهم المعرة الا من اكرمه الله تعالى والبارى تعالى منزه عن جميع المعايب وبخلاف الارتداد لانه معنى ينفرد به المرتد لا حق فيه لغيره من الادميين ولكونه بشرا قلنا اذا شتمه عليه السلام سكران لا يعفى ويقتل حدا وهذا مذهب ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه والامام الاعظم «١» والبدرى واهل الكوفة والمشهور من مذهب مالك واصحابه قال الخطابى لا اعلم احدا من المسلمين اختلف فى وجوب قتله اذا كان مسلما وقال سحنون المالكى اجمع العلماء ان شاتمه كافر وحكمه القتل ومن شك فى عذابه وكفره كفر قال الله تعالى (ملعونين

« ١ » قوله والبدرى كذا فى البزازية وصوابه والثورى كما فى الشفاء وغيره منه

انما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا) الآية وروى عبدالله بن موسى بن جعفر عن علی بن موسى عن ابيه عن جده عن محمد بن علی بن الحسين عن حسين بن علی عن ابيه انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال من سب نبيا فاقتلوه ومن سب اصحابی فاضربوه وامر صلى الله تعالى عليه وسلم بقتل كعب بن الاشرف بلا انذار وكان يؤذيه صلى الله تعالى عليه وسلم وكذا امر بقتل ابی رافع اليهودی وكذا امر بقتل ابن اخطل لهذا وان كان متعلقا باستار الكعبة ودلائل المسئلة تعرف فی كتاب الصارم المسلول على شاتم الرسول * انتهى كلام البزازية وتبعه صاحب الدرر والغرر * وكذا قال المحقق ابن الهمام فی فتح القدير كل من ابغض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بقلبه كان مرتدا فالساب بطريق اولى ثم يقتل حدا عندنا فلا تقبل توبته فی اسقاط القتل قالوا هذا مذهب اهل الكوفة ومالك ونقل عن ابی بكر الصديق ولا فرق بين ان يجيء تائبا من نفسه او شهد عليه بذلك بخلاف غيره من المكفرات فان الانكار فيها توبة فلا تعمل الشهادة معه حتى قالوا يقتل وان سب سكران ولا يعفى عنه ولا بد من تقييده بما اذا كان سكره بسبب محظور باشره اختيارا بلا اكراه والا فهو كالمجنون قال الخطابی لا اعلم احدا خالف فی وجوب قتله « ۱ » واما مثله فی حقه تعالى فتعمل توبته فی اسقاط قتله انتهى * وتبعه على ذلك العلامة ابن نجيم فی الاشباه والنظائر وفی البحر وعبارة الاشباه كل كافر تاب فتوبته مقبولة فی الدنيا والآخرة الا جماعة الكافر بسب نبی وبسب الشيخين او احدهما وبالسحر ولو امرأة وبالزندقة اذا اخذ قبل توبته انتهى * وقال فی البحر ما نصه وفی الجوهرة من سب الشيخين اوطعن فيهما كفر ويجب قتله ثم ان رجع وتاب وجدد الاسلام هل تقبل توبته ام لا قال الصدر الشهيد لا تقبل توبته واسلامه ونقتله وبه اخذ الفقيه ابو الليث السمرقندی وابو نصر الدبوسی وهو المختار للفتوى انتهى ما فی البحر * وتبعه تلميذه الشيخ محمد بن عبدالله الغزی التمرتاشی فی متن التنوير * وقال فی شرحه منح الغفار ان هذا يقوی القول بعدم قبول توبة ساب الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو الذی ينبغی التعويل عليه فی الافتاء والقضاء رعاية لجانب حضرة المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم * وافتى به التمرتاشی فی فتاواه وكذا افتى به العلامة الخير الرملی فی فتاواه * ومشى عليه صاحب النهر والشرنبلالی فهؤلاء عمدة المتأخرين قد قالوا خلاف ما قدمته فبين لنا ای الكلامين ارجح حتى نتبعه ونعمل به

« ۱ » قوله واما مثله ای مثل ما ذكر من البغض والسب حالة كونه واقعا فی حقه تعالى منه

(قلت) ماذكرته ايها السائل * من هذه النقول والدلائل * مخالف لما قدمته لك فقد تعارضت عباراتهم فى هذه المسئلة * فصارت مشكلة * ولزم النظر الدقيق * فيما يكون به الترجيح او التوفيق * ويتوقف ذلك على ذكر مقدمه * عند علمائنا مسلمه * قال الشيخ الامام العلامة الشيخ امين الدين بن عبدالعال فى فتاواه جوابا عن مسئلة ناقلا عن الخلاصة وقاضى خان والحاوى القدسى وغيرهم * اذا اختلفت الروايات عن ابى حنيفة فى مسئلة فالاولى ان يأخذ باقواها حجة ومتى كان قول ابى يوسف ومحمد موافقا لقول الامام لا يجوز التعدى عنه والعمل برواية منفردة عنه الا فيما مست الضرورة اليه وعلم انه لو كان حيا ورأى ما رأى لافتى به فح يعمل بتلك الرواية واذا كان معه احد صاحبيه كابى حنيفة وابى يوسف اوكابى حنيفة ومحمد فهو كالحكم فيما اذا حصلت الموافقة بين الكل وان حصلت المخالفة منهما له يؤخذ بقوله ولا يخير فى ذلك المفتى * وفى شرح الطحاوى المفتى بالخيار ان شاء اخذ بقول ابى حنيفة وان شاء اخذ بقولهما وقال عبدالله بن المبارك ينبغى ان يؤخذ بقول ابى حنيفة وفى قاضى خان ان كان مع ابى حنيفة احد صاحبيه يؤخذ بقولهما لوفور الشرائط واستجماع ادلة الصواب وان خالفاه فلا يخلو اما ان تكون المخالفة بحجة وبرهان فيؤخذ بقول الامام او بمخالفة عصر وزمان كالقضاء بظاهر العدالة فيؤخذ بقولهما لتغير احوال الزمان وفى المزارعة والمعاملة يختار قولهما لاجتماع المتأخرين على ذلك وفيما سوى ذلك يخير المفتى المجتهد ويعمل بما افضى اليه رايه وقال ابن المبارك يؤخذ بقول ابى حنيفة والاصح ان العبرة لقوة الدليل * ومتى لم يوجد فى المسئلة رواية عن ابى حنيفة يؤخذ بظاهر قول ابى يوسف ان كان ثم بظاهر قول محمد ان كان ثم بظاهر قول زفر كذلك ثم بظاهر قول الحسن كذلك فان لم يوجد لهؤلاء نص فى المسئلة ولا لمن شاكلهم من كبار الاصحاب ينظر فان تكلم فيها المتأخرون واتفقوا على قول واحد يؤخذ به وان اختلفوا يؤخذ بقول الاكثرين وما اعتمده الكبار من المشايخ المعروفين كابى حفص وابى جعفر وابى الليث والطحاوى وغيرهم من امثالهم * وان لم يوجد منهم جواب فح ينظر المفتى فيها نظر تأمل دقيق * لعله ان يقف على التحقيق * ويقربه الى الرشد والسداد * لبيان درجة الراسخين الامجاد * والمراد بالمفتى الذى يتخير بين الاقوال هو المجتهد الذى له قوة نظر واستنباط * واما اهل زماننا واشياخهم واشياخ اشياخهم فلا يسمون مفتين بل ناقلون حاكون * هذا مارأيت عليه مشايخنا كمولانا الشيخ برهان الدين الكركى ومولانا الشيخ عبدالبر ابن الشحنه والشيخ

محب الدين بن شرباش ومن شاكلهم ولايحل لاحد ان يتكلم جزافا لوجاهته اوخوفا على منصبه وحرمته وليخش الله تعالى ويراقبه فانه عظيم لايتجاسر عليه الا كل شقى جاهل وليحذر من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اتخذ الناس روساجهالا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا * ومتى اخذ المفتى بقول واحد من اصحاب ابى حنيفة يعلم قطعا ان القول الذى اخذ به هو قول ابى حنيفة فانه روى عن جميع اصحاب ابى حنيفة من الكبار كابى يوسف ومحمد وزفر والحسن انهم قالوا ماقلنا فى مسئلة قولا الا وهى رواية عن ابى حنيفة واقسموا عليه ايمانا غلاظا فاذا كان الامر كذلك والحالة هذه لم يتحقق بحمدالله فى الفقه جواب ولا مذهب الا له كيف ماكان وما نسب الى غيره الا مجازا وهو كقول القائل قولى قوله ومذهبى مذهبه هذا اخر ما اوردناه ارشدك الله تعالى انتهى كلام الشيخ امين الدين رحمه الله تعالى (فاذا علمت ذلك فاعلم ان جميع ماقاله البزازى ماخوذ من الشفا للقاضى عياض ومن الصارم المسلول لابن تيمية فانه ذكر فيه كثيرا من كلام الشفاء لموافقته لمذهبه وقد نقل ذلك صاحب البزازيه مع تصرف فى التعبير اصاب فى بعض منه دون بعض ولما جعل القاضى عياض الساب بمنزلة الزنديق بنى عليه قوله انه لايتصور فى عدم قبول توبته خلاف لاحداى اذا كان فى حكم الزنديق والزنديق لاتوبة له عند سائر الائمة فكذلك لاتوبة للساب عند جميع الائمة ولايخفى ان هذا الاستدلال على طريق الالزام اى انه يلزم الجميع القول بذلك فليس مراده انه لم يصدر خلاف بين المجتهدين فى حكم الساب فانه مخالف لما صرح به نفسه من وقوع اختلاف الرواية عن امام مذهبه حيث روى الوليد بن مسلم عن الامام مالك ان السب ردة فيستتاب منها ولايقتل وانه قال بمثله ابو حنيفة واصحابه والثورى واهل الكوفة والاوزاعى وكأن البزازى ظن ان قوله ولايتصور فيه خلاف لاحد انه اراد حكاية الاجماع على ذلك فجزم بان مذهب ابى حنيفة عدم قبول التوبة ولم يتفطن لما قلنا ولا لما نقله فى الشفاء والصارم المسلول عن ابى حنيفة وغيره ممن وافقه كما قدمناه عنهما (الشفاء والصارم) من العبارات الصريحة * وايضا فليس فيما نقله البزازى عن الخطابى وسحنون دلالة لما قاله لانه ليس فى كلامهما تصريح بعدم سقوط القتل بعد التوبة فمرادهما حكاية الاجماع على كفره وردته قبل التوبة والدليل على ذلك قول سحنون ومن شك فى عذابه وكفره كفر اذ لايصح حمل ذلك على مابعد التوبة لانه يلزم عليه تكفير الائمة المجتهدين القائلين بقبول توبته وعدم قتله كابى حنيفة والشافعى والثورى والاوزاعى وغيرهم فتعين ماقلنا وكذلك ثم استدل

به البزازی تبعا للشفا والصارم المسلول من الحديث ومن الامر بقتل كعب وابی
رافع وابن اخطل ليس فيه دلالة على قتله بعد التوبة اذلاشك ان كلا من هؤلاء
الثلاثة المأمور بقتلهم من اشد الكفرة اذى وضررا للنبی صلى الله تعالى عليه وسلم
ولم ينقل اسلام واحد منهم والكلام فی القتل بعد الاسلام * وقد ظهر ان ماقاله
البزازی بناء على مافهمه من كلام الشفا ومن كلام من نقل عنهم الاجماع وهو ان
مرادهم الاجماع على عدم قبول توبته مطلقا وقد علمت ان حمله على الاطلاق غير
صحيح * وح فليس فی كلام هؤلاء الذين نقل عنهم البزازی دلالة على ان مذهبنا
عدم قبول التوبة (فان قلت) من اين علمت ان البزازی اعتمد فی النقل على كلام
الشفاء فلعله اخذه من كتب المذهب (قلت) لما رأينا تصريح الائمة الثقات بان
مذهب ابی حنيفة خلاف ماقاله ورأينا كتب المذهب ناطقة بذلك كما قدمناه صريحا
فی عبارة الخراج لابی يوسف امام المذهب واستعاض النقل بذلك عن شرح
الطحاوی الذی هو عمدة المذهب وكذا فی عبارة النتف وكذا عبارات متون
المذهب قاطبة كما قدمناه مفصلا علمنا ان البزازی لامستند له الا عبارة الشفاء
الاترى كيف نقل عن مشايخ المالكية ثم احال دلائل المسئلة على الصارم المسلول
لعمدة الحنابلة شيخ الاسلام ابن تيميه ولوكان له مستند عن احد من اهل مذهبه لذكره
لانه اثبت لمدعاه * والظه ان صاحب الدرر قلد البزازی فی ذلك فنقل الحكم جازما
به لما رآه مسطورا كذلك فی البزازية التی هی من كتب المذهب وكذلك فعل
المحقق ابن الهمام ثم توارد المسئلة كذلك من بعدهم * كما ذكر ذلك فی منح الغفار
حيث قال بعد ماعزى المسئلة للبزازية وفتح القدير وغيرهما لكن سمعت من مولانا
شيخ الاسلام امين الدين بن عبد العال مفتی الحنفية بالديار المصريه ان صاحب الفتح
تبع البزازی فی ذلك وان البزازی تبع صاحب الصارم المسلول فانه عزا فی البزازية
مانقله من ذلك اليه ولم يعزه الى احد من علماء الحنفية انتهى وقد نقل فی معين الحكام
انها ردة وحكمه وحكم المرتدين وكذا فی النتف وممن نقل انها ردة عن ابی حنيفة
القاضی عياض فی الشفا الخ انتهى كلام منح الغفار باختصار (وقد ذكر) العلامة
السيد احمد الحموی فی حاشية الاشباه نقلا عن بعض العلماء ان ماذكره ابن نجيم فی
فی الاشباه من عدم قبول التوبة قد انكره عليه اهل عصره وان ذلك انما يحفظ لبعض
اصحاب مالك كما نقله القاضی عياض وغيره اما على طريقتنا فلا انتهى (ثم) مافهمه
البزازی من عبارة الشفا من ان المراد حكاية اجماع الائمة مطلقا كما مر وقع مثله للعلامة
القهستانی حيث قال فی شرح مختصر النقاية اوعاب نبيا من الانبياء عليهم

الصلاة والسلام قبلت توبته كما فى شرح الطحاوى وغيره لكن فى شفا القاضى
عياض عن اصحابنا وغيرهم من المذاهب الحق ان توبته لم تقبل وقتل بالاجماع
انتهى فانظر كيف فهم ان مراد الشفا حكاية الاجماع على قتله مطلقا اى وان تاب
وهذا فهم لا يصح قطعا كيف وقد حكى فى الشفا الخلاف فى المسئلة فيما اذا تاب
وصرح بالنقل عن ابى حنيفة وغيره بقبول توبته ودرء القتل عنه بها كما هو رواية
الوليد ابن مسلم عن مالك كما قدمناه * وانظر ايضا كيف عزا قبول التوبة الى شرح
الطحاوى وغيره من كتب المذهب وعزا عدم القبول الى الشفا ولو وجد نقلا عن
كتاب من كتب المذهب بعدم القبول لعزى المسئلة اليه واستغنى عن العزو الى
كتب غير المذهب * وما كان ينبغى له ولا للبزازى ان يفعلا ذلك فان فيه ايهاما عظيما
لمن بعدهما وقد وقع كما رأيت حيث تابع البزازى من بعده على شئ لا اصل له فى كتب
المذهب ولا نقله احد من قبلهم وانما المنقول والمحكى عن ائمتنا خلافه
بلا حكاية خلاف (واما) ماعزاه فى البحر الى الجوهرة فانه لا اصل له ايضا
ولا وجود له فى الجوهرة كما نبه عليه صاحب النهر ومن انكر ذلك فليراجع
نسخ الجوهرة على انه لو كان ثابتا فهو مخالف لما فى كتب المذهب كما ستعرفه
فى الباب الثانى ان شاء الله تعالى (هذا) وللعلامة النحرير الشهير بحسام چلبى من
عظماء علماء دولة السلطان سليم خان بن بايزيد خان العثمانى رسالة لطيفة
القها ردا على البزازية فى حكم تلك المسئلة ذكر حاصلها فى اواخر نور العين * فقال
اعلم ان سب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم كفر وارتداد لانه مناف لتعظيمه والايمان
به الثابت بالادلة القطعية التى لا شبهة فيها فسبه جحود له فيكون كفرا فيقتل به
ان لم يتب وهذا مجمع عليه بين المجتهدين لكنه ان تاب وعاد الى الاسلام تقبل
توبته فلا يقتل عند الحنفية والشافعية خلافا للمالكية والحنبلية على ما صرح به شيخ
الاسلام على السبكى فى كتاب السيف المسلول فى سب الرسول صلى الله تعالى
عليه وسلم * وذكر فى الحاوى من سب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يكفر ولا توبة له
سوى تجديد الايمان * الى ان قال فى آخر تلك الرسالة المفهوم من كلمات صاحب
الشفا ان قتل الساب ليس حدا عند ابو حنيفة بل كفرا والكفر يزول بالتوبة
والاسلام فيزول القتل بزوال سببه * ثم قال وبالجملة قد تتبعنا كتب الحنفية فلم
نجد القول بعدم قبول توبة الساب عندهم سوى ماذكر فى الفتاوى البزازية
وقد عرفت بطلانه ومنشأ غلطه فيما مر فى اوائل الرسالة فتذكر انتهى ملخصا
(قال صاحب نور العين يقول الحقير يؤيد ماذكره من تخطئة ما فى البزازية

ماذكر في بعض الفتاوى نقلا عن كتاب الخراج للامام ابي يوسف رحمه الله تعالى ان من سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يكفر فان تاب تقبل توبته ولا يقتل عنده وعند ابي حنيفة خلافا لمحمد انتهى «١» (فان قلت) قوله خلافا لمحمد يدل على ان في المسئلة خلافا عند ائمتنا وان محمدا رحمه الله تعالى يقول كقول مالك واحمد فليكن ماذكره في البزازية مبنيا على قول محمد ومعلوم ان قوله قول للامام فكيف يخطأ صاحب البزازية ومن تابعه (قلت) عبارة الخراج التي اطلعت عليها ورايتها ليس فيها ذكر الخلاف وقد ذكرنا لك من قبل بحروفها وبعض

«١» ثم رأيت بعد نحو عشر سنين من تأليف هذا الكتاب في حاشية شيخ مشايخنا العلامة فقيه عصره الشيخ مصطفى الرحمتي الايوبي على الدر المختار ما يؤيد ما قلناه حيث قال بعد كلام مانصه ومقتضى كلام الشفا وابن ابي جمرة في شرح مختصر البخاري في حديث ان فريضة الحج ادركت ابي الخ ان هذا اي عدم قبول التوبة مذهب مالك وان مذهب ابي حنيفة والشافعي ان حكمه حكم المرتد وقد علم ان المرتد تقبل توبته ويؤيده مانقله هنا عن النتف وما عطف عليها من الكتب المعتمدة في المذهب من ان حكمه حكم المرتد واذا كان هذا في ساب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ففي ساب الشيخين او احدهما لا يحتم قتله بالاولى بل انكر الصديق رضي الله تعالى عنه جواز قتله حين سبه بعض اهل الشر فاراد بعض من حضر عنده قتله فقال له الصديق انه لا يقتل الاساب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وانه خاص به (فقد) تحرر ان المذهب كمذهب الشافعي قبول توبته كما هو رواية ضعيفة عن مالك وماعداه فانه انما نقل عن غير اهل المذهب وكانه بعض المالكية اوطرة مجهولة لم يعلم كاتبها اولامر آخر هو تبين زندقته والزنديق لا تقبل توبته عندنا لانه متهم فيها وهو الذي مال اليه شيخ الاسلام ابو السعود فكن على بصيرة في الاحكام ولا تغتر بكل امر مستغرب وتغفل عن الصواب والله تعالى اعلم انتهى ما في حاشية الرحمتي على الدر المختار من باب المرتد * ثم رأيت ايضا بخط شيخ مشايخنا العلامة النقيه الشيخ ابراهيم السايحاني بهامش نسخته الدر المختار عند قوله وقد صرح في النتف ومعين الحكام وشرح الطحاوي وحاوي الزاهدي وغيرها بان حكمه كالمرتد والعجب كل العجب حيث سمع المصنف كلام شيخ الاسلام يعني ابن عبد العال ورأى هذه النقول كيف لا يشطب متنه عن شئ يستدعي تقليل امة محمد البحر الطامي الذي لا يتغير بجبال الضرر وقد اسمعني بعض مشايخي رسالة حاصلها انه لا يقتل بعد الاسلام وان هذا هو المذهب اه مارأيته بخطه رحمه الله تعالى منه

الفتاوى المذكور مجهول فالله اعلم به على انه لو ثبت خلاف محمد فى المسئلة لايعدل عن قول ابى حنيفة وابى يوسف الذى مشى عليه اصحاب المتون وغيرهم * ولاسيما والتعبير بقوله خلافا لمحمد مشير الى ضعفه ولو كان لمحمد خلاف فى هذه المسئلة لتمسك به البزازى ومن تابعه ولم يعدل عن النقل عنه الى النقل عن المالكية * على ان البزازى لم يدع ان ذلك قول فى المذهب بل دعواه انه ما انعقد عليه اجماع الائمة وقد تيقنت بطلانه مما نقلناه لك وان المجمع عليه هو الحكم بكفر الساب وقتله قبل التوبة وليس ذلك محل النزاع وانما كلامنا فى قبول توبته ودرء القتل عنه بالاسلام كما هو حكم سائر المرتدين (فان قلت) سلمنا ان مذهب الحنفية قبول توبته وانه لاخلاف عندهم فى ذلك ولكن مرادهم قبول توبته بينه وبين ربه تعالى بمعنى انه يموت مسلما ولاينافى ذلك لزوم قتله لانه جزاؤه فى الدنيا كمن زنا وسرق ثم تاب لايسقط جزاؤه الدنيوى بتوبته وح فلا مخالفة بين كلام البزازى ومن تبعه وبين كلام غيره (قلت) من تحقق مناط الخلاف لم يخف عليه الجواب فاعد النظر مرة اخرى الى العبارة التى نقلناها عن الشفا تراها صريحة فى ان الخلاف فى لزوم القتل وعدمه وكذا عبارة شيخ الاسلام ابن تيميه فى الصارم المسلول وكذا عبارة ابى يوسف فى الخراج حيث قال فان تاب والاقتل فعلق القتل على عدم التوبة لاعلى السب وكذا عبارة شرح الطحاوى حيث قال وحكمه حكم المرتدين وكذا عبارة الحاوى حيث قال لاتوبة له سوى تجديد الايمان وكذا عبارات متون المذهب قاطبة حيث قالوا يعرض على المرتد الاسلام فان تاب والاقتل وقد اشرنا فى اثناء كلامنا عند ذكر هذه النقول الى دفع هذا السؤال (فان قلت) ان مذهب الحنفية ان كل معصية ليس فيها حد مقدر يجب التعزير فيها وانه مفوض الى رأى القاضى وانه قد يكون بالقتل فى بعض المواضع لبعض اهل الكبائر كالاعونة والظلمة ومن اعتاد قتل الناس بغير محدد كالخناق وكاللوطى ونحوهم مما ذكروه وكمن رأى رجلا يزنى بمحرمه على ما فيه من الخلاف فليكن كلام البزازى ومن تبعه مبنيا على ذلك اذ لاشك ان هذا الساب الشقى اللعين اقبح اهل الكبائر غاية ما فى الباب ان البزازى تجوز عن التعزير بالحد (قلت) لاشك ان هذا الساب مرتد والمرتد له جزاء مقدر قبل توبته وهو القتل ونحن قد حققنا ان القتل حد المرتد وانه لايلزم من كونه حدا ان لايسقط بالتوبة فلايسمى قتله تعزيرا لخروج التعزير عن تعريف الحد بقيد التقدير كما بيناه سابقا * فان كان مرادك انه يعزر قبل التوبة بالقتل فلاحاجة الى تسميته تعزيرا ولانزاع لاحد فى لزوم قتله ان لم يتب * وان كان مرادك انه بعد التوبة يقتل تعزيرا لدخوله تحت

اهل الكبائر فنقول لا يمكننا التزامه مطلقا لان ما ذكروه من الامثلة انما هو فى كبائر خاصة عم ضرر اصحابها ولا يمكن دفع شرهم الا بالقتل كالاعونة والظلمة والمكاسين وكالساحر والزنديق ونحوه من اهل البدع والخوارج * واما اللوطى فنصوص على قتله من اهل المذهب فتتبع مانصوا لنا عليه ونفتى الناس به على انهم قيدوا قتله بما اذا اعتاد اللواطة وجعلوا قتله سياسة فكان ايضا ممن لا يرتدع ولا يندفع ضرره الا بالقتل ولسنا من اهل القياس حتى نقيس عليه الساب اوغيره الا ترى ان من ثبت عليه الزنا باقراره عند الامام ثم رجع عن اقراره سقط عنه الحد مع انه لا يمكننا ان نفتى الحاكم بان له ان يقتله تعزيرا بعد ثبوت زناه باقراره فان رجوعه اوجب شبهة تسقط الحد عنه ولم تنف زناه اصلا اذ لاشك ان الانسان مؤاخذ باقراره على نفسه وكذا المرتد اذا كانت ردته بغير السب ثم اسلم لا نفتى الحاكم بانه مخير فى قتله مع انه قد فعل اعظم الكبائر قطعا فكذلك اذا كانت ردته بالسب الا اذا وجد نقل عن اهل المذهب كائمتنا الثلاثة اومن بعدهم من اهل التخريج والاستنباط اواهل الترجيح والتصحيح على ما عرف فى طبقاتهم التى ذكرها ابن الكمال * وليس البزازى ومن تبعه من اهل ديوان تلك الكتيبة بل ان علت رايتهم فى المبارزة عند اضطراب الاقوال فغاية امرهم ان نتبعهم فى تقوية احد قولين مصححين على الاخر * حتى ان المحقق ابن الهمام وناهيك به من بطل مقدام اذا خرج عن جادة المذهب بحسب مايظهر له من الدليل لا يتبع كما قال تلميذه خاتمة الحفاظ الزينى قاسم بن قطلوبغا انه لا عبرة بابحاث شيخنا اذا خالفت المنقول انتهى ۰ وايضا فان نفس المحقق ابن الهمام لم يقبل ابحاث الامام الطرسوسى صاحب انفع الوسائل وقال عنه انه لم يكن من اهل الفقه * وقال ايضا فى فتح القدير من باب البغاة ان الذى صح عن المجتهدين فى الخوارج عدم تكفيرهم ويقع فى كلام اهل المذاهب تكفير كثير لكن ليس من كلام الفقهاء الذى هم المجتهدون بل من غيرهم ولا عبرة بغير الفقهاء انتهى كلامه نعم لو قيل اذا تكرر السب من هذا الشقى الخبيث بحيث انه كلما اخذ تاب بقتل وكذا لو ظهر ان ذلك معتاده وتجاهر به كان ذلك قولا وجيها كما ذكروا مثله فى الذمى ويكون ح بمنزلة الزنديق واما بدون ذلك فلا يجوز الافتاء بقتله بعد اسلامه حدا او تعزيرا ما لم نر نقلا صريحا عن اهل المذهب الذين ذكرناهم ولا يجوز لنا تقليد البزازى ومن تبعه فى ذلك حيث لم نر لهم سلفا ومستندا بل رأينا صريح النقول فى المذهب وغيره مخالفة لكلامهم (فان قلت) اذا كنت لا تعول على كلام البزازى ومن تبعه يلزم منه طعنك فيهم بانهم لم يتثبتوا فى هذه المسئلة التى

امرها خطير ويؤدى عدم الثقة بهم وقدقال العلامة ابن الشحنة فى شرح النظم الوهبانى وغيره فى نظيرهذا البحث وحاشا ان يلعب امناء الله اعنى علماء الاحكام بالحلال والحرام والكفر والاسلام بل لايقولون الا الحق انتهى (قلت) حاشالله ان اطعن فيهم مع اعتقادى بانى لا اصلح خادما لنعالهم ونهاية شرفى ان افهم بعض كلامهم وان يعفو عنى ربى بسببهم ويحشرنى فى زمرة اتباعهم فانهم سلفنا ائمة الهدى ومصابيح الدجى ولكن ماذكرنا من صريح النقول عن ائمتنا الحنفية اساطين العلماء الذين هم اعلم بالمذهب من البزازى كابى يوسف والطحاوى وصاحب النتف والحاوى واصحاب المتون وكذامانقلناه عن القاضى عياض وابن تمية والسبكى يدل على ان البزازى قد اشتبه عليه الحال ولاسيما مارأيناه من تصريح العلماء بانه اخطأ فى هذه المسئلة وتبعه من بعده على ظن ان ماذكره منقول فى المذهب فترجح لنا ماقلناه بيانا للحكم الشرعى من غير طعن فى علو مقامه ومقام غيره فان من فضل الله تعالى ان صان هذه الشريعة بامناء حفظوها وبينوها وانه سبحانه امر بالبيان ونهى عن الكتمان ولم يأذن لهم بالمداهنة ولا بالمحاباة ولم يزل العلماء يستدرك بعضهم على بعض وان كان اباه اوشيخه اواكبر منه اومثله كل ذلك لحفظ هذه الشريعة الطاهرة وقد ابى الله تعالى العصمة لكتاب غير كتابه فما يقع لبعض العلماء من الخطأ تارة يكون من سبق القلم وتارة يكون من اشتباه حكم باخر اونحوذلك وكل ذلك لايحط من مقدارهم شيأ ولايلزم منه عدم الثقة بهم قطعا لانه لالوم عليهم والغالب ان الخطأ يكون من واحد فيأتى من بعده فيتابعه * كما ذكر نظير ذلك صاحب البحر قبل كتاب الصرف فى بحث مايبطل بالشرط الفاسد ولايصح تعليقه * حيث قال وقد يقع كثيرا ان مؤلفا يذكر شيأ خطأ فى كتابه فيأتى من بعده من المشايخ فينقلون تلك العبارة من غير تغيير ولا تنبيه فيكثر الناقلون لها واصلها لواحد مخطىء كما وقع فى هذا الموضع ولاعيب بذلك على المذهب لان مولانا محمد ابن الحسن ضابط المذهب رحمه الله تعالى لم يذكر جملة مالا يصح تعليقه بالشرط ومايصح على هذا الوجه وقد نبهنا على مثل ذلك فى المسائل الفقهيه فى قول قاضى خان وغيره ان الامانات تنقلب مضمونة بالموت عن تجهيل الا فى ثلاث ثم انى تتبعت كلامهم فوجدت سبعة اخرى زائدة على الثلاثة ثم انى نبهت على ان اصل هذه العبارة للناطفى اخطأ فيها ثم تداولوها انتهى مافى البحر (قلت) وقد وقع لهذا الحقير ايضا التنبيه على مثل ذلك فى عدة مسائل * منها ماوقع لصاحب الجوهرة من ان المفتى به جواز الاستئجار على تلاوة القرآن * تبعه

على ذلك جماعة من العلماء كمنلا مسكين والقهستاني وصاحب البحر وبعض محشى الاشباه والعلائى وغيرهم بل عامة اهل العصر على ذلك وهو سبق قلم من صاحب الجوهرة لان المفتى به جواز الاستئجار على تعليم القرآن لا على تلاوته فان اصل مذهب ابى حنيفة واصحابه كلهم انه لا يجوز الاستئجار على الطاعات اصلا حتى على تعليم القرآن كما هو مصرح به فى كتب المذهب متونا وشروحا وفتاوى ولكن افتى المتأخرون من مشايخ المذهب الذين هم اهل الاختيار والترجيح بالجواز على التعليم وزاد بعضهم الاذان والامامة للضرورة وهى خوف ضياع القرآن وتعطيل الاذان والامامة اللذين هما من شعائر الدين لان المعلمين كان لهم عطايا من بيت المال ثم انقطعت فاذا لم ياخذوا الاجرة لا يشتغلون بالتعليم والاذان والامامة فيلزم ضياع الدين فافتى المتأخرون بجواز الاستئجار لهذه الضرورة كما صرحوا بذلك فى عامة كتب اصحابنا * ولا شك انه لو انتظم بيت المال وعادت العطايا على حالها لا يسع احدا من المتأخرين ان يقول بالجواز اصلا لعدم الضرورة لانهم ما خالفوا المذهب الا لخوف الضرورة المذكورة لعلمهم بان اباحنيفة واصحابه لو كانوا احياء لافتوا بالجواز لهذه الضرورة * ومعلوم قطعا انه لا ضرورة تدعو الى القول بجواز الاستئجار على مجرد التلاوة واهداء ثوابها الى روح المستأجر او روح احد من امواته * فكيف يسوغ لصاحب الجوهرة ان يقول المفتى به جواز الاستئجار على التلاوة المجردة ويخالف اصل المذهب وما افتى به المتأخرون لان ما افتوا به من الجواز انما هو فيما فيه ضرورة ضياع الدين دون غيره حتى صرح اصحاب الفتاوى بانه لو اوصى لقارئ يقرأ عند قبره فالوصية باطلة وعللوا ذلك بقولهم لانه يشبه الاستئجار على التلاوة فعلمنا ان الاستئجار على التلاوة غير صحيح * وقد قالوا ان الآخذ والمعطى آثمان ولم نر لصاحب الجوهرة سلفا من اصحاب المذهب اهل التصحيح والترجيح حتى يكون لنا شبهة فى اتباعه بل او وجد ذلك لم يعدل عن اصل المذهب وما مشى عليه اصحاب المتون والشروح والفتاوى فعلمنا انه سبق قلمه من التعليم الى التلاوة ومع هذا قد تبعه جماعة كثيرون حتى انهم لم يكتفوا بذلك * بل صاروا يقولون ان مذهب المتاخرين المفتى به جواز الاستئجار على الطاعات ويطلقون العبارة مع انه يلزم منه انه يجوز للرجل ان يستأجر من يصوم عنه او يصلى عنه ولا اظن احدا من المسلمين يقول بذلك . وقد كنت بسطت الكلام على هذه المسئلة فى رسالة سميتها شفاء العليل وبل الغليل فى بطلان الوصية بالختمات والتهاليل فان اردت الوقوف على عين اليقين فارجع اليها فان فيها ما يشفى ويكفى فان ما ذكرناه

منهاهنا كقطرة من بحراوشذرة من عقد نحر (وكذا) وقع لهذا الحقير التنبيه على غير هذه المسئلة مما يشبهها مما حررناه في حاشيتنا رد المحتار على الدر المختار وحاشيتنا منحة الخالق على البحر الرائق وكذا في غيرهما مما امتن الله تعالى به علينا ببركة انفاس مشايخنا ادام الله تعالى مددهم واصلا الينا وعم بهم نفع المسلمين امين وهذا ما اقتضاه الاستشهاد واستغفر الله العظيم من ان يكون ذلك تزكية للنفس الامارة بالسوء (فان قلت) اذا كان الامر كذلك لا ينبغى للمفتى ان يفتى بمجرد المراجعة من كتاب وان كان ذلك الكتاب مشهورا (قلت) نعم هو كذلك شعر

لا تحسب الفقه تمرا انت آكله * لن تبلغ الفقه حتى تلعق الصبرا

اذ لو كان الفقه يحصل بمجرد القدرة على مراجعة المسئلة من مظانها لكان اسهل شئ ولما احتاج الى التفقه على استاذ ماهر وفكر ثاقب باهر شعر

لو كان هذا العلم يدرك بالمنى * ما كنت تبصر فى البرية جاهلا

فكثيرا ما تذكر المسئلة فى كتاب * ويكون ما فى كتاب آخر هو الصحيح او الصواب * وقد تطلق فى بعض المواضع عن بعض قيودها وتقيد فى موضع آخر * ولهذا قال العلامة ابن نجيم فى رسالة الفنا فى ما نصه ومن هنا يعلم كما قال ابن الغرس رحمه الله تعالى ان فهم المسائل على وجه التحقيق يحتاج الى معرفة اصلين * احدهما ان اطلاقات الفقهاء فى الغالب مقيدة بقيود يعرفها صاحب الفهم المستقيم الممارس للاصول والفروع وانما يسكتون عنها اعتمادا على صحة فهم الطالب * والثانى ان هذه المسائل اجتهادية معقولة المعنى لا يعرف الحكم فيها على الوجه التام الا بمعرفة وجه الحكم الذى بنى عليه وتفرع عنه والا فتشتبه المسائل على الطالب ويحار ذهنه فيها لعدم معرفة المبنى ومن اهمل ما ذكرناه حار فى الخطا والغلط انتهى (وقال) فى البحر من كتاب القضا عن التتارخانية وكره بعضهم الافتاء والصحيح عدم الكراهة للاهل ولا ينبغى الافتاء الا لمن عرف اقاويل العلماء وعرف من اين قالوا فان كان فى المسئلة خلاف لا يختار قولا يجيب به حتى يعرف حجته وينبغى السؤال من افقه اهل زمانه فان اختلفوا تحرى (فان قلت) قد ذكر الامام العلامة المفتى ابو السعود افندى العمادى ما يفيد ان الساب المذكور زنديق ومعلوم ان المعتمد فى المذهب ان الزنديق بعد رفعه الى الحاكم يقتل ولا تقبل توبته وعبارته على ما نقله عنه الشيخ علاء الدين فى الدر المختار حيث قال ثم رأيت فى معروضات المفتى ابى السعود سؤالا ملخصه ان طالب علم ذكر عنده حديث نبوى فقال اكل احاديث النبى صلى الله تعالى عليه وسلم صدق يعمل بها فاجاب بانه يكفر اولا يجب

استفهامه الانكاري وثانيا بالحاقه الشين للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ففي كفره
الاول عن اعتقاده يؤمر بتجديد الايمان فلا يقتل والثاني يفيد الزندقة فبعد اخذه
لاتقبل توبته اتفاقا فيقتل وقبله اختلف في قبول توبته فعند ابي حنيفة تقبل فلا
يقتل وعند بقية الائمة لاتقبل ويقتل حدا فلذلك ورد امر سلطاني سنة ٩٤٤
اربع واربعين وتسعماية لقضاة الممالك المحمية برعاية رأي الجانبين بانه ان ظهر
صلاحه وحسن توبته واسلامه لايقتل ويكتفي بتعزيره وحبسه عملا بقول الامام
الاعظم وان لم يكن من اناس يفهم خيرهم يقتل عملا بقول بقية الائمة ثم في سنة
٩٥٥ خمس وخمسين وتسعمائة تقرر هذا الامر باخر فينظر القائل من اي الفريقين
هو فيعمل بمقتضاه انتهى فليحفظ وليكن التوفيق انتهى ما في الدر المختار (وحاصله)
تخصيص الخلاف في قبول توبته وعدمه بما قبل اخذه ورفعه الى الحاكم امابعد
رفعه فلاتقبل توبته بناء على انه زنديق والزنديق يقتل عند ابي حنيفه على اصح
الروايتين عنه وعلى هذا فيحصل التوفيق بين القولين كما افاده الشيخ علاء الدين
بحمل قول من قال لاتقبل توبته كالبزازي ومن تبعه على مابعد اخذه ورفعه الى
الحاكم وحمل قول الذين نقلت عنهم انه ان لم يسلم قتل وان حكمه حكم المرتد على
ماقبل الاخذ وح فليس في كلام احد الفريقين خطا والتوفيق اولى من شق العصا
(قلت) مستعيذا بالله تعالى من ميل الى هوى نفس . او اتباع ظن اوحدس *
ان ماذكرته من كلام المحقق ابي السعود يناقض اوله آخره * فان اوله يدل على
ان الخلاف فيما قبل اخذه وان مذهب ابي حنيفة قبول التوبة وانه بعد اخذه لاخلاف
في عدم القبول واما اخره فانه يدل على ان الخلاف المذكور انما هو فيما بعد اخذه
حيث ذكر ان الامر السلطاني للقضاة انه ان ظهر صلاحه قبلوا توبته واكتفوا
بتعزيرهم له وحبسه عملا بقول ابي حنيفة وان لم يظهر صلاحه قتلوه ولم يقبلوا
توبته عملا بمذهب الغير ولايخفى ان الامر بالتفصيل المذكور لايكون الابعد اخذه
ورفعه للحاكم ففيه الجزم بان قبول التوبة ح قول الامام وعدمه مذهب الغير *
وهذا موافق لما نقلناه عن ائمتنا ومؤيد لدعوانا وقد جزم به ابو السعود في فتوى
اخرى سنذكرها عنه في آخر الكتاب * ولكن نرخي العنان ونمشي على ما افاده
اول كلامه (فنقول) قول انصاف بلا ميل ولا اعتساف ان كلام ائمة مذهبنا الذي
نقلناه عنهم صريح في ان الساب تقبل توبته وان حكمه حكم المرتد وانه يفعل به
مايفعل بالمرتد وانه لاتوبة له الا الاسلام وهذا وان امكن حمله على ماقبل رفعه الى
الحاكم حتى لاينافي ماذكره المحقق ابو السعود اولا ويكون توفيقا بين القولين لكنه

خلاف الظاهر فان ماقدمناه مطلق شامل لما بعد الاخذ والرفع الى الحاكم لان هذا معنى قولهم حكمه حكم المرتد والا فهو مخالف له فدعوى تخصيصه تحتاج الى نقل عن ائمة المذهب ولم نر احدا نقل عنهم ذلك * على انه لا يمكن التوفيق بعد دعوى التخصيص بما ذكر فان البزازي وصاحب الفتح صرح كل منهما بانه يقتل قبل الاخذ وبعده فمن اين يحصل التوفيق بل تبقى المنافاة بين القولين قطعا وصار هذا قولا اخر فالاقوال ح ثلاثة واذا تعارض كلام اهل المذهب الذين هم المجتهدون مع كلام غيرهم من المتأخرين بلا استنادهم الى نقل عن المجتهدين تتبع اهل المذهب المجتهدين فانك قد سمعت مانقلناه عن فتح القدير من قوله انه لا اعتبار بكلام غير المجتهدين * فالا برأ للذمة ماصرح به الامام ابو يوسف والامام الطحاوي وغيرهما من اهل المذهب وغيرهم حتى نرى نقلا صريحا يخالفه عمن يكون مثلهم وفي رتبتهم فح تثبت التعارض بين القولين ونطلب الترجيح من اهله لا من قبل انفسنا ومالم نر نقلا لانعدل عن المجتهدين * كيف وقد راينا من جاء بعد البزازي وصاحب الفتح قد انكروا عليهما ذلك وصرحوا بانه ليس مذهبنا * ومتابعة العلامة ابن نجيم لهما في كتابية البحر والاشباه لاتفيد خصوصا مع انكار اهل عصره عليه بذلك كما قدمنا نقله عن الحموي * وقد علمت ايضا صريح كلام العلماء الراسخين من غير اهل مذهبنا كالقاضي عياض والطبري وابن تيمية والسبكي بان مذهب ابي حنيفة واصحابه ان ذلك ردة يستتاب منها فان تاب والا قتل على خلاف مايقوله الامام مالك والامام احمد وهل تكون استتابته الا بعد رفعه الى الحاكم (واما) كونه قد صار زنديقا بهذا الكلام * ففيه مالايخفى على ذوي الافهام * نعم الواقع في عبارة صاحب الشفاء ان حكمه حكم الزنديق وهذا يفيد اتحاد حكمهما على مذهبه بمعنى ان كلا منهما لاتقبل توبته بالنسبة الى القتل * واما انه صار زنديقا فهو في حيز المنع * فان الزنديق كما في فتح القدير وغيره من لايتدين بدين ويظهر تدينه بالاسلام كالمنافق الذي يبطن الكفر ويظهر الاسلام وطريق العلم بحاله امابان يعثر بعض الناس عليه او يسر اعتقاده الى من امن اليه وكل منهما يقتل ومثلهما الساحر * قال في البحر عن الخانية وقال الفقيه ابو الليث اذا تاب الساحر قبل ان يؤخذ تقبل توبته ولا يقتل وان اخذ ثم تاب لم تقبل توبته ويقتل وكذا الزنديق المعروف الداعي والفتوى على هذا القول انتهى * وقال صاحب الخلاصة وفي النوازل الخناق والساحر يقتلان لانهما ساعيان في الارض بالفساد فان تابا ان قبل الظفر بهما قبلت توبتهما وبعدما اخذا لاتقبل ويقتلان كما في قطاع الطريق وكذا الزنديق المعروف الداعي

اليه اى الى مذهب الالحاد انتهى * وذكر فى التجنيس ان الزنديق على ثلاثة اقسام اما ان يكون زنديقا من الاصل على الشرك اويكون مسلما اوذميا فتزندق ففى الاول يترك على شركه مالم يكن عربيا وفى الثانى يعرض عليه الاسلام فان اسلم والا قتل لانه مرتد وفى الثالث يترك على حاله لان الكفر ملة واحدة * قال العلامة ابن كمال باشا فى رسالته فى الزنديق قوله فى الثانى يعرض الخ صريح فى ان الزنديق الاسلامى لا يفارق المرتد فى الحكم وقد نبهب على ان ذلك اذا لم يكن داعيا الى الضلال ساعيا فى افساد الدين معروفا به فان كان داعيا معروفا وتاب باختياره قبل ان يؤخذ لايقتل وبعده قتل انتهى * فعلم ان قتل هؤلاء انما هو لسعيهم بالفساد فهم كقطاع الطريق لان ضررهم عام فان الساحر يؤذى بسحره عباد الله تعالى فى ابدانهم واموالهم وكذا الخناق اى من تكرر منه الخنق اى قتل الناس غيلة بلا محدد وضرر الزنديق الداعى الى الالحاد اشد لان ضرره فى الدين فانه يضل ضعفة اليقين بالحاده واظهاره لهم سمة المسلمين فلهذا قتلوا كقطاع الطريق بل هؤلاء اضر (فانظر) بالله بعين الانصاف هل يكون الشاتم الساب زنديقا على هذا الاعتبار وان كان كفره اشنع لان علة قتل هؤلاء ليست مجرد الكفر وانما هى دفع الضرر العام* عن الانام * كما يقتل الخناق وقطاع الطريق * وان كانوا من اهل الايمان والتصديق (فان) قال قائل ان سبه دليل على خبث باطنه وان مايظهره من التدين بالاسلام نفاق وزندقة (قلنا) له لانسلم ذلك ومن اين اطلعنا على باطنه بمجرد ذلك اذلو كان ذلك دليلا على ماقلت لزم ان يكون سب الله تعالى كذلك على انك علمت ان الزنديق الذى يقتل ولاتقبل توبته هو المعروف بالزندقة الداعى اليها وهذا ليس كذلك وانما كان معروفا بالاسلام ولايدعو احدا الى ان يفعل كفعله الشنيع بل الغالب انه انما تصدر منه كلمة السب عند شدة غيظة ونكايته ممن خاصمه فى امر ونحو ذلك نعم لوكان معروفا بهذا الفعل الفظيع * داعيا الى اعتقاده الشنيع * فلاشك ح ولاارتياب * فى زندقته وقتله وان تاب (اذا علمت) ذلك ظهر لك ان ماذكره العلامة ابو السعود من انه زنديق بمجرد السب غير موافق لما ذكره ائمتنا فى تعريف الزنديق والا لما ذكروه فى حكم الساب (على) ان حكمه بالكفر على ذلك الطالب للعلم الذى قال اكل احاديث النبى صلى الله تعالى عليه وسلم صدق يعمل بها فيه نظر ظاهر لامكان حمل كلام ذلك الطالب على معنى صحيح لان النفى الذى تضمنه الاستفهام داخل على كل فهو من سلب العموم لا من عموم السلب فهو كقولك ما كل الرمان ماكول اى بل بعضه ماكول وبعضه غير ماكول وهنا يمكن حمل كلامه على ان مراده به انه ليس كل الاحاديث التى تعزى الى النبى

صلى الله تعالى عليه وسلم صدقا يعمل بها بل بعضها فان منها ما هو الموضوع والضعيف والصحيح والحسن وما كان صحيحا او حسنا فمنه المنسوخ والمأول وقد صرح المحدثون بان حكمهم على الحديث بالصحة او الضعف انما هو بناء على الظاهر من حال الرواة اما في نفس الامر فيمكن كون المحكوم بصحته لم يقله عليه الصلاة والسلام والمحكوم بضعفه قد قاله فان الراوي الثقة الضابط يجوز عليه السهو والنسيان وغير الضابط ولو كانت عادته الكذب يجوز ان يكون احتاط وصدق في حديث رواه فانه كما قيل (قد يصدق الكذوب) وبعد هذا الاحتمال الذي هو المتبادر من مثل طالب العلم الذي له وقوف على هذه الاشياء كيف يحكم عليه بالكفر فضلا عن الزندقة * قال في جامع الفصولين روى الطحاوي عن اصحابنا لا يخرج الرجل عن الايمان الا جحود ما ادخله فيه ثم ما تيقن انه ردة يحكم بها فيه وما يشك انه ردة لا يحكم بها اذ الاسلام الثابت لا يزول بشك مع ان الاسلام يعلو وينبغي للعالم اذا رفع اليه هذا ان لا يبادر بتكفير اهل الاسلام مع انه يقضي بصحة اسلام المكره انتهى * وفي الفتاوى الصغرى الكفر شيء عظيم فلا اجعل المؤمن كافرا متى وجدت رواية انه لا يكفر انتهى * وفي الخلاصة وغيرها اذا كان في المسئلة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير فعلى المفتي ان يميل الى الوجه الذي يمنع التكفير تحسينا للظن بالمسلم زاد في البزازية الا اذا صرح بارادة موجب الكفر * وفي التتارخانية لا يكفر بالمحتمل لان الكفر نهاية في العقوبة فيستدعي نهاية في الجناية ومع الاحتمال لا نهاية كذا في البحر * ثم قال صاحب البحر والذي تحرر انه لا يفتى بكفر مسلم امكن حمل كلامه على محمل حسن او كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة فعلى هذا فاكثر الفاظ التكفير المذكورة لا يفتى بالتكفير بها ولقد الزمت نفسي ان لا افتي بشيء منها انتهى قال الشيخ خير الدين الرملي ولو) وصليه) كانت الرواية لغير اهل مذهبنا ويدل على ذلك اشتراط كون ما يوجب الكفر مجمعا عليه انتهى (فقد) علم ان تكفير هذا القائل مما لا ينبغي القول به مع هذه النقول الصريحة عن اهل المذهب فكيف القول بكونه صار زنديقا نعم ان كان مراد ذلك القائل الاستخفاف باحاديث النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلا شك انه يكفر وان كنا لا نفتي بكفره لاحتمال كلامه المعنى الصحيح ما لم نطلع على ما اراده من المعنى القبيح (ثم اعلم) ان الذي تحرر لنا من مسئلة الساب ان للحنفية فيها ثلاثة اقوال . الاول انه تقبل توبته ويندريء عنه القتل بها وانه يستتاب كما هو رواية الوليد عن مالك وهو المنقول عن ابي حنيفة واصحابه كما صرح بذلك علماء المذاهب الثلاثة كالقاضي عياض في الشفا وذكر ان الامام الطبري نقله عنه ايضا وكذا صرح به شيخ الاسلام ابن تيمية وكذا شيخ الاسلام التقي السبكي

وهو الموافق لما صرح به الحنفية كالامام ابي يوسف في كتابه الخراج من انه ان لم يتب قتل حيث علق قتله على عدم التوبة فدل على انه لا يقتل بعدها ولما صرح به في التتمة ونقلوه في عدة كتب عن شرح الطحاوي من انه مرتد وحكمه حكم المرتد ويفعل به ما يفعل بالمرتد ولما صرح به في الحاوي من انه ليس له توبة سوى تجديد الاسلام وهو الموافق ايضا لاطلاق عبارات المتون كافة وهي الموضوعة لنقل المذهب وهذا باطلاقه شامل لما قبل الرفع الى الحاكم ولما بعده . والقول الثاني ما ذكره في البزازية اخذا من الشفا والصارم المسلول من انه لا تقبل توبته مطلقا لا قبل الرفع ولا بعده وهو مذهب المالكية والحنابلة وتبعه على ذلك العلامة خسرو في الدرر والمحقق ابن الهمام في فتح القدير وابن نجيم في البحر والاشباه والتمرتاشي في التنوير والمنح والشيخ خير الدين في فتاواه وغيرهم * والقول الثالث ما ذكره المحقق ابو السعود افندي العمادي من التفصيل وهو انه تقبل توبته قبل رفعه الى الحاكم لا بعده وتبعه عليه الشيخ علاء الدين في الدر المختار وجعله محمل القولين الاولين . وقد علمت انه لا يمكن التوفيق به للمباينة الكلية بين القولين * وان القول الثاني انكره كثير من الحنفية وقالوا ان صاحب البزازية تابع فيه مذهب الغير وكذا انكره اهل عصر صاحب البحر * وعلمت ايضا ان الذي خط عليه كلام المحقق ابي السعود آخرا هو ان مذهبنا قبول التوبة وعدم القتل ولو بعد رفعه الى الحاكم وهذا هو القول الاول بعينه ففيه رد على صاحب البزازية ومن تبعه وانما جعلناه قولا ثالثا بناء على ما افاده اول كلامه تنزلا وارخاء للعنان (فيا اخي) هذه الاقوال الثلاثة بين يديك قد اوضحتها لك وعرضتها عليك . فاختر منها لنفسك * ما ينجيك عند حلول رمسك * وانصف من نفسك حتى تميز «١» غثها من سمينها ولجينها من لجينها . والذي يغلب على ظني في هذا الموضع الخطر والامر العسر . واختاره لخاصة نفسي وارتضيه . ولا الزم احدا ان يقلدني فيه * على حسب ما ظهر لفكري الفاتر * ونظري القاصر . هو العمل بما ثبت نقله عن ابي حنيفة واصحابه لامور (منها) انه كما يلزم المجتهد اتباع ما اداه اليه اجتهاده يلزم المقلد له ما دام مقلدا له ان يتبعه في ذلك كما نصوا عليه . وفي حاشية الاشباه للبيري في قاعدة المشقة تجلب التيسير ما نصه وفي ما يجب على هذه الائمة في حق الائمة الاربعة لمولانا سيدي علي بن ميمون اعلم ايها السائل انه يجب على كل واحد منا متابعة امامه في جميع ما بلغه عنه ومن لم يفعل فهو عاص لله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى (ومنها) انه اذا كان

«١» الغث بفتح الغين المعجمة المهزول واللجين بالضم مصغرا الفضة وكامير زبد افواه الابل منه

معابى حنيفة احد صاحبيه لايعدل عن قولهما فكيف بما ثبت انه قوله وقول
اصحابه (ومنها) انه اذا اختلف المتقدمون والمتأخرون فى مسئلة لايعدل عما
قاله المتقدمون كذا رايته فى بعض كتب اصحابنا وقد نسيت الآن اسم ذلك
الكتاب ثم رأيته ذكر ذلك فى انفع الوسائل وفى حاشية الاشباه للغزى * ومثله
مافى جامع الفصولين قبيل الفصل العشرين رامزا للواقعات قال فى ضمن مسئلة
اجاب بعض ائمة زماننا وان لم يعتمد على جوابهم الخ فهذا قول صاحب
الواقعات فى ائمة زمانه فكيف من بعدهم * ومثله ماقدمناه عن فتح القدير من انه
لاعبرة بقول غير الفقهاء الذين هم المجتهدون وكذا ماقدمناه عن فتاوى الشيخ امين
الدين بن عبد العال (ومنها) ماصرحوا به من انه اذا تعارض مافى المتون والشروح
يقدم مافى المتون لانها موضوعة لنقل ظاهر المذهب وقد علمت دلالة مافى المتون على
مسئلتنا المذكورة دلالة ظاهرة (ومنها) انه اتى بالشهادتين العاصمتين للدم والمال بالنص
وقد حكمنا باسلامه وقبول توبته عند الله تعالى فمن قال ان حده القتل ولا يسقط
بتوبته لابد له من دليل قاطع لان الحدود من المقدرات ونصب القادير بالرأى
لايصح ولم يصح عن مجتهدنا الذى جعلنا مذهبه قلادة فى عنقنا قول ولا دليل حتى
نتبعه بل وجدنا النقل عنه من الثقات بخلافه فكيف يسوغ القول به ولسنا
مجتهدين ولا مقلدين لمجتهد اخر قائل بذلك (ومنها) ان امر الدم خطر عظيم
حتى لو فتح الامام حصنا اوبلدة وعلم ان فيها مسلما لايحل له قتل احد من اهلها
لاحتمال ان يكون المقتول هو المسلم * فلو فرضنا ان هذه النقول قد تعارضت فالاحوط
فى حقنا ان لانقتله لعدم الجزم بانه مستحق القتل فانه اذا دار الامر بين تركه مع
استحقاقه للقتل وبين قتله مع عدم استحقاقه له تعين تركه لخطر الدماء فان استباحة
دماء الموحدين خطر * قال فى الشفاء والخطا فى ترك الف كافر اهون من الخطأ
فى سفك محجمة من دم مسلم واحد وقد قال عليه الصلاة والسلام فاذا قالوها يعنى الشهادة
عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله تعالى فالعصمة مقطوع
بها مع الشهادة ولا ترتفع ويستباح خلافها الا بقاطع ولا قاطع من شرع ولا قياس
عليه والادلة فى ذلك متعارضة مع احتمالها للتأويل بلا نص صريح * وليس لنا
ان ننصب بآرائنا حدودا وزواجر وانما كلفنا بالعمل بما ظهر انه من شرع نبينا
صلى الله تعالى عليه وسلم فحيث قال لنا الشارع اقتلوا قتلنا وحيث قال لاتقتلوا تركنا
وحيث لم نجد نصا قطعيا * ولا نقلا عن مجتهدنا مرضيا * فعلينا ان نتوقف ولا نقول
محبتنا لنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم تقتضى ان نقتل من استطال عليه وان اسلم

لان المحبة شرطها الاتباع لا الابتداع فانا نخشى ان يكون صلى الله تعالى عليه وسلم اول من يسألنا عن دمه يوم القيمة فالواجب علينا الكف عنه حيث اسلم وحسابه على ربه العالم بما فى قلبه كما كان صلى الله تعالى عليه وسلم يقبل الاسلام فى الظاهر * ويكل الامر الى عالم السرائر (ومنها) انه لو كان حده القتل وان تاب عندنا لزم ان تكون علة القتل هى خصوص السب لا كونه من جزئيات الردة فيلزم قتل الساب اذا كان ذميا لوجود العلة مع ان المتون مصرحة بانه لا ينتقض عهده بذلك * نعم للحاكم قتله اذا رأى ذلك سياسة لاحدا كما سيأتى مع بيان شرطه (ومنها) انه اذا تعارض دليلان احدهما يقتضى التحريم والاخر يقتضى الاباحة قدم المحرم كما نص عليه علماؤنا (ومنها) ان الحدود تدرأ بالشبهات * قال فى الاشباه والنظائر القاعدة السادسة الحدود تدرأ بالشبهات وهو حديث رواه الجلال السيوطى معزيا الى ابن عدى من حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما * واخرج ابن ماجه من حديث ابى هريرة ادفعوا الحدود ما استطعتم واخرج الترمذى والحاكم من حديث عائشة رضى الله تعالى عنها ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فان وجدتم للمسلمين مخرجا فخلوا سبيلهم فان الامام لان يخطئ فى العفو خير من ان يخطئ فى العقوبة * واخرج الطبرانى عن بن مسعود رضى الله تعالى عنه موقوفا ادرؤا الحدود والقتل عن عباد الله ما استطعتم * وفى فتح القدير اجمع فقهاء الامصار على ان الحدود تدرأ بالشبهات والحديث المروى فى ذلك متفق عليه وتلقته الامة بالقبول انتهى ما فى الاشباه (ومنها ماقدمناه فى قصة ابن ابى سرح فانه بعدما اسلم ارتد ووقع منه ما وقع من الافتراء والطعن على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم جاء به عثمان رضى الله تعالى عنه فبايعه صلى الله تعالى عليه وسلم وقبل اسلامه ولم يقتله فلو كان قتله حدا من الحدود الشرعية التى لا يجوز تركها ولا العفو عنها ولا الشفاعة فيها لما تركه صلى الله تعالى عليه وسلم مع انه عليه الصلاة والسلام اعرض عنه اولا حتى يقتله بعض اصحابه ورواية انه اسلم قبل مجيئه لم تثبت بل انكرها اهل السير كما ذكره الامام السبكى * وقد ورد ان عثمان قال للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ذلك فى ابن ابى سرح انه يفر منك كلما لقيك قال الم ابايعه واؤمنه قال بلى ولكنه يتذكر جرمه فى الاسلام فقال عليه الصلاة والسلام الاسلام يجب ما قبله ففيه بيان ان كلا من القتل والاثم زال بالاسلام وان قتله كان حقا لله تعالى لا حقا لعبد والاثم يسقط بالاسلام * وما قيل انه حقه صلى الله تعالى عليه وسلم وقد سقط بعفوه فى حياته فلا يسقط بعد موته بالتوبة لعدم عفو صاحب الحق وانما الساقط

بالتوبة الاثم ولهذا ورد من سب نبيا فاقتلوه * فجوابه ان لفظ العفو انما اعتبر لدلالة
على الرضا بالسقوط وقد علم من كرمه صلى الله تعالى عليه وسلم انه لا ينتقم لنفسه وانه
ارحم لامته من انفسهم الا ان تنتهك حرمات الله تعالى فينتقم لله واذا صار ذلك حقا لله
تعالى سقط بالتوبة * وحديث من سب نبيا فاقتلوه مثل حديث من بدل دينه فاقتلوه
فان معناه ما لم يتب باتفاق معظم المجتهدين فلا دلالة فيه على قتل المرتد مطلقا فكذلك
الساب وايضا فان القتل ليس لخصوص السب عندنا بل لكونه من جزئيات الردة
الموجبة للقتل والا لكان حده القتل وان كان ذميا والمذهب خلافه كما مر * ولو سلم
ان السب علة القتل فمعلوم انه انما كان علة لما تضمنه من الكفر والردة وكل مرتد
تقبل توبته فكذلك هذا * وكون العلة هي ذات السب مع قطع النظر عن كونه
كفرا حتى لو فرض سب بلا كفر يكون موجبا للقتل فيبقى اثره بعد التوبة ولا يزول
الا بالقتل يحتاج الى دليل خاص وفي اثباته تسكب العبرات والا لما ساغ لمجتهد فيه خلاف
* واما من امر صلى الله تعالى عليه وسلم بقتلهم مثل كعب بن الاشرف وابي
رافع وابن الخطل وغيرهم ممن اهدر دمه يوم فتح مكة فانهم كانوا كفارا ولا
يثبت المطلوب الا اذا ثبت ان احدهم اسلم ثم اهدر صلى الله تعالى وسلم دمه ودونه
خرط القتاد واسلام ابن ابي سرح لم يثبت كما مر فلم يكن اراد قتله بعد اسلامه وانما
اراد ذلك في حال ردته * واما حكاية الاجماع على قتل الساب فانما ذلك قبل التوبة
بدليل قول الحاكين الاجماع ومن شك في كفره وقتله كفر اذ لا يصح ذلك بعد
التوبة لقول كثير من المجتهدين بعدم قتله وكفره بعد التوبة * فلم يثبت دليل على
قتله بعد التوبة وان (وصلية) قلنا ان ذلك حق ادمي * كيف والدليل قائم على خلافه
وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فان كلمة ما عامة فيدخل فيها
ما كان حقه فيكون ذلك عفوا منه صلى الله تعالى عليه وسلم بمنزلة قوله من اسلم
عفوت عنه * ويؤيده كما قال الامام السبكي انه ورد في قصة هبار بن الاسود بن عبد
المطلب وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امر بقتله ثم جاء ووقف عليه وتلفظ
بالشهادتين وقال قد كنت مولعا في سبك واذاك وكنت مخذولا فاصفح عني قال الزبير
رضي الله تعالى عنه فجعلت انظر الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وانه ليطاطي
رأسه مما يعتذر هبار وجعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول قد عفوت عنك
والاسلام يجب ما كان قبله فهذا يقتضي العموم وانه يجب ما كان قبله من السب
وغيره وان لم يكن هبار حين السب مسلما فان العبرة لعموم اللفظ * فان فرضنا ان
قتل الساب حق آدمي وهو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقد جعل اسلامه عفوا عنه

ولذا لم يثبت انه قتل بعد الاسلام احدا آذاه فلا يسوغ للخليفه بعده استيفاء حقه الذي عفا عنه او احتمل عفوه عنه وان ثبت عدم عفوه فلابد من دليل يدل على ان الخليفة بعده قائم مقامه في استيفاء حقه الخاص * وان كان قتل الساب لمصلحة الناس عامة لما اسقطه عليه الصلاة والسلام في حياته مع انه قد عفا عن ابن ابي سرح وغيره وان كان ذلك لحق الله تعالى لاجترائه على انبياء الله تعالى ورسله والطعن في الدين فانه يسقط بالاسلام فانه يجب ماقبله وقد قال عز وجل (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف ان الله يغفر الذنوب جميعا كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم) الى قوله (الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم) فهذه الايات نص في قبول توبة المرتد ويدخل في عمومها لساب وفي الحديث الصحيح لايحل دم امرئ يشهد ان لااله الا الله وان محمدا رسول الله الا باحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والمبدل لدينه المفارق للجماعة * والساب بعد اسلامه ليس متصفا بشئ من هذه الثلاث ومن سب الله تعالى يقتل بالاجماع مالم يتب فكذا هذا *وكون السب امارة على خبث باطنه لايعارض الصريح وهو الاسلام بعده * الا ترى الى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم هلا شققت عن قلبه وقوله تعالى (ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا) وقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لااله الا الله وقد كان عليه الصلات والسلام يقبل من المنافقين علانيتهم ويكل سرائرهم الى الله تعالى مع اخبار الله تعالى له انهم اتخذوا ايمانهم جنة اي وقاية وانهم يحلفون بالله ماقالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد اسلامهم وهموا بما لم ينالوا الى غير ذلك مما يطول المقام بذكره * وقد قال الامام السبكي بعد تقريره ادلة المسئلة ولقد اقت برهة من الدهر متوقفا في قبول توبته مائلا الى عدم قبولها لما قدمته من حكاية الفارسي الاجماع ولما يقال من التعليل بحق الادمي حتى كان الان نظرت في المسئلة حق النظر واستوفيت الفكر فكان هذا منتهى نظري فان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ فمني والله ورسوله بريئان منه ولكنا متعبدون (بفتح الباء الموحودة المشددة) بما دل اليه علمنا وفهمنا اللهم انك تعلم ان هذا الذي وصل اليه علمي وفهمي لم احاب به احدا ولم اكذب فيه اماما غير ما فهمته من نفس شريعتك وسنة نبيك محمد صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى كلامه رحمه الله تعالى (فهذا) الذي ذكرناه لك ان لم يدل دلالة قاطعة على صحة ماقلناه فلا اقل من ان يورث شبهة يستبرئ بها المتقي لدينه وعرضه من ان يجزم بحكم شرعي * بلا سند قوي * ومن تحيز مع الفئة التي تكون ارجى للسلامة * فقد خلص نفسه

من اللوم والندامه * وصور في نفسك أنك واقف بين يدى الله تعالى يوم القيامة * وقد اتبع كل مقلد امامه * وسألك عمن قلدته في هذه القضية * وكان قد ثبت عندك قول امامك بالنقول الجليه * هل يخلصك من بطشه قولك قلدت صاحب البزازيه * وانت تعلم انه ومن تبعه ليسوا من اهل الترجيح * فضلا عن ان يكونوا من اهل الاجتهاد الصحيح * وانه لايسوغ لاحد في هذه الاعصار سوى تقليد احد الائمة الاربعة * وانه مادام مقلدا له فالواجب عليه ان يتبعه ولاسيما اذا كنت قاضيا اومفتيا امرك موليك بمذهب خاص * فما جوابك هنالك ولات حين مناص * وهذا ماقلته على اعتقادى خطابا لنفسى * ومن ظهر له ماظهر لى من اهل جنسى * والافليس لى في الزام غيرى باعتقادى مساغ * وما على الرسول الا البلاغ (فان قلت) قد ثبت عندنا بهذا التحرير * الساطع المنير * ارجحية القول بعدم القتل بعد الاسلام * وانه هو الثابت عن ابى حنيفة واصحابه الاعلام * لكن قد ذكر المحقق ابو السعود في اخر كلامه الذى ذكرناه سابقا انه ورد امر سلطانى يعنى من جهة المرحوم السلطان سليمان خان لقضاة ممالكه بان ينظروا في حال هذا الساب * اذا اسلم وتاب * ان ظهر لهم صلاحه وحسن توبته لايقتل ويكتفى بتعزيره وحبسه عملا بقول الحنفية * والا قتل عملا بقول باقى الائمة يعنى الحنابلة والمالكية * ومن المعلوم ان حضرة السلطان * نصره الرحمن له ان يولى القضاة * بان يحكموا على اى مذهب كان * كما ان له ان يخصص القضاء بمذهب اومكان اوزمان فحيث كان مذهبنا قبول التوبة مطلقا فليكن حكم القاضى بعدم القبول حيث لم يظهر له حسن التوبة نافذا على قول الامام مالك او الامام احمد (قلت) ما امر به المرحوم السلطان سليمان هو من الحسن بمكان * فان نفس المؤمن لاتشتفى من هذا الساب اللعين * الطاعن في سيد الاولين والاخرين * الا بقتله وصلبه * بعد تعذيبه وضربه * فان ذلك هو اللائق بحاله * الزاجر لامثاله * عن سيئ افعاله * فنتوصل الى ذلك بالحكم به على مذهب القائل به من المجتهدين * لئلا يجعل التوبة وسيلة الى خلاصه كلما اراد الشتم والطعن في الدين * اما اذا علم منه حسن التوبة والايمان * وان ماصدر منه انما كان من هفوات اللسان فالاولى تعزيره بمادون القتل * جريا على مذهبنا الثابت بالنقل * بل ادعى الامام السبكى ان عدم قتله محل وفاق حيث قال وارى ان مالكا وغيره من ائمة الدين لايقولون بذلك اى عدم قبول التوبة الا في محل التهمة فهو محل قول مالك ومن وافقه انتهى لكن لى شبهة قديمة في هذه المسئلة وامثالها من حيث ان القاضى وكيل عن السلطان لانه ماذون من جهته ونائب عنه

(فاذا)

فاذا خصص له تخصص والابقى على اطلاقه ومعلوم ان الاذن يبطل بموت الآذن له وبموت الماذون له وعزله فلابد لكل قاض من اذن جديد فان كان سلطان زماننا ايده الله تعالى بنصره اذن بذلك للقاضي الذي يسمع تلك الدعوى صح والافلا وفي ادب القضاة من الفتاوى الخيرية (سئل) فيما اومنع السلطان قضاته عن سماع مامضى عليه خمس عشرة سنة من الدعاوى هل يستمر ذلك ابدا اولا (اجاب) لايستمر ذلك ابدا بل اذا اطلق السماع للممنوع بعد المنع جاز وكذا لوولى غيره واطلق له ذلك يجرى على اطلاقه فيسمع كل دعوى وكذا لومات السلطان وولى سلطان غيره فولى قاضيا ولم يمنعه بل اطلق له قائلا وليتك لتقضى بين الناس جازله سماع كل دعوى اذا اتى المدعى بشرائط صحتها الشرعية * والحاصل ان القاضي وكيل عن السلطان والوكيل يستفيد التصرف من موكله فاذا خصص له تخصص واذا عم تعمم والقضاء يتخصص بالزمان والمكان والحوادث والاشخاص واذا اختلف المدعى والمدعى عليه في المنع والا طلاق فالمرجع هو القاضي لان وجوب سماع الدعوى وعدمه خاص به لاتعلق للمتداعيين به فاذا قال منعنى السلطان عن سماعها الا ينازع في ذلك واذا قال اطلق لى سماعها كان القول قوله مالم يثبت المحكوم عليه المنع بالبينة الشرعية بعد الحكم عليه لخصمه فيتبين بطلان الحكم لانه ليس قاضيا فيما منع عنه فحكمه حكم الرعية في ذلك واذا اتاه خبر بالمنع من عدل او كتاب اورسول عمل به كما يعمل بالمشافهة من السلطان ومن علم انه وكيل عنه وعلم احكام الوكيل استخرج مسائل كثيرة تتعلق بهذا البحث وهان الامر وانكشف له الحال والله تعالى اعلم انتهى مافي الخيرية (فان قلت) سلمنا ان القاضي وكيل عن موليه لكن نقل العلامة الحموى في حاشية الاشباه من كتاب القضاء عن بعض العلماء انه علم من عادة سلاطيننا نصرهم الله تعالى انه اذا تولى سلطان عرض عليه قانون من قبله واخذ امره باتباعه * قال الحموى اقول اخبرنى استاذى شيخ الاسلام يحيى افندى الشهير بالمنقارى ان السلاطين الآن يامرون قضاتهم في جميع ولاياتهم ان لايسمعوا دعوى بعد مضى خمس عشرة سنة سوى الوقف والارث انتهى (قلت) اخذ الامر باتباع السلطان لمن قبله بمعنى انه يلزم نفسه باتباع قانون من قبله اى انه اذا ولى قاضيا مثلا يامره بما كان من قبله يامر قضاته به وهذا لايلزم منه ان تكون قضاته مامورين بالاوامر السابقة بل لابد له حين التولية ان يامره بذلك * فلو قال لرجل وليتك قضاء الشام مثلا فقد صار نائباعنه مطلقا فاذا قال له وانهاك ان تسمع دعوى مضى عليها خمس عشرة سنة صار ذلك

تخصيصا للاطلاق وصار معزولا عن سماعها وحكمه حكم الرعية فيها * ومماهو محقق فى قضاة زماننا انه يكتب للقاضى منهم فى منشوره تقييده بالحكم بما صح من اقوال ابى حنيفة فليس له ان يحكم بالضعيف ولا بالمرجوح فضلا عن الحكم بمذهب المالكى او الحنبلى الا اذا استثنى له مسئلة الساب وكون المرحوم السلطان سليمان استثناها لقضاة ممالكه اذا لم يظهر حسن توبته واسلامه لايلزم منه ان تكون مستثناة لقضاة زماننا بل لو ولى سلطان زماننا ايده الله تعالى قاضيا وامره بالحكم بما صح من قول ابى حنيفة الا فى مسئلة الساب ثم عزله وولاه مرة ثانية او ولى غيره لابد له من امر جديد واستثناء جديد كما لو وكل وكيلا وكالة مطلقة الا كذا ثم عزله ووكله ثانيا وكالة مطلقة ولم يستثن له شيئا (فان قلت) المظنون بهم من الخير والصلاح والوفاء بالعهد انهم لا يولون القضاة الا على حسب ماعهد اليهم حتى صار ذلك عرفا شائعا معلوما عندهم ولا يحتاج ان ينص لكل قاض فى منشوره على ذلك بل العرف المذكور يفيده حيث كان القاضى كالوكيل وقد صرحوا بانه لو وكل رجلا بشراء شئ وكان سعره معروفا فاشتراه بازيد لا ينفذ على الموكل وكذا لو وكله ببيع شئ فباعه بالنسيئة الى اجل لا يباع الى مثله عادة لا ينفذ عليه وماذاك الالما صرحوا به من ان المعروف عرفا كالمشروط شرطا ويؤيد ذلك ذكرهم فى الكتب عدم سماع الدعوى بعد خمس عشرة سنة للامر السلطانى فلو لم يكن الحال كما ذكرنا لاحتاجوا ان يقيدوا ذلك بزمن السلطان الآمر او ان ورد امر حادث من كل سلطان ولو كان ينقضى حكمه بالعزل او الموت لم يكن لذكرهم ذلك فى الكتب كبير فائدة (قلت) هذا كلام حسن فان من رأيناه من اهل الافتاء ومن قبلهم لايزالون يفتون بعدم سماع الدعوى التى مضى عليها خمس عشرة سنة ويعللون ذلك بالنهى السلطانى عن سماعها مع ان لم نتحقق النهى من كل سلطان لكل قاض فالظاهر بناء ذلك على ماذكر فى السوال فان هذه المسئلة مما شاعت وذاعت بين الخاص والعام حتى ان القاضى اذا اراد سماع الدعوى بعد خمس عشرة سنة يعرض للدولة العلية حتى يأذن له حضرة السلطان بسماعها ولكن مسئلة الساب لم يشتهر امر السلطانى سليمان بها حتى انه لايعرف ذلك الا خواص الخواص * لكن قد يقال هى داخلة فى عموم العهد الذى يلتزمه كل سلطان من سلاطين زماننا فلا يولون القضاة الا على حسب ماالتزموه من العهد بناء على ماهو المظنون بهم من الخير والصلاح لكن اذا كان ذلك مبنيا على هذا الظن كان ذلك شبهة فى اسقاط الحدود فان حكم القاضى بان حد الساب القتل لاينفذ حتى يثبت انه ماذون له بذلك على مذهب

(مالك)

مالك او احمد مع ان الثابت فى منشور كل قاض فى زماننا تقييد الحكم باصح اقوال ابى حنيفة فليس له الحكم بغير الاصح من المذهب فكيف بمذهب الغير * وهذا التقييد صريح فيعارض دلالة الحال المظنونة المحتملة * وقد علمت ان عدم قبول توبة الساب لم يثبت عن ابى حنيفة فضلا عن كونه الاصح فى مذهبه وحيث كان ذلك مذهب الغير كما حققناه وصرح به المولى ابو السعود ايضا فلابد لصحة الحكم به من صريح الاذن حتى يكون ذلك استثناء مما قيده له فى منشوره صريحا والا فالاحتمال * لايعارض الصريح بحال (على) ان القاضى المقلد لو حكم بخلاف مذهبه ففى نفاذه كلام قال صاحب البحر تبعا للبزازية الى النفاذ * ولكن نقل فى القنية عن المحيط وغيره عدم النفاذ وجزم به المحقق فى فتح القدير وتلميذه العلامة قاسم * وقال فى النهر ان ما فى الفتح يجب ان يعول عليه فى المذهب وما فى البزازية محمول على انه رواية عنهما انتهى * ولايخفى ان الخلاف المذكور انما هو حيث لم يقيد له موليه الحكم بمذهب ابى حنيفة فلو قيد كما هو الواقع الآن وكان القاضى حنفيا فلا يتاتى الخلاف لانه معزول من جهة موليه عن الحكم بغير مذهبه * فقد اجتمع عليه التقييد من جهتين جهة تقييد السلطان له بذلك وجهة التزامه فى نفسه لذلك المذهب وكل واحدة من الجهتين بخصوصها مانعة من نفاذ حكمه على خلاف مذهبه الذى اعتقد صحته واعتمد ان يجعله حجته عند ربه تعالى (فلهذا) كتبت فى تنقيح الحامدية انه حيث لم يظهر للقاضى حسن توبة هذا الساب ومال الى قتله فلابد له من ان ينصب قاضيا حنبليا اومالكيا ليحكم بذلك على مذهبه وينفذه القاضى الحنفى فيرتفع الخلاف لان المسئلة اجتهادية ولكن لابد ان يكون ذلك القاضى ماذونا بتولية القضاة وهو المسمى قاضى القضاة كقاضى مصر ودمشق الشام ونحوهما والله تعالى اعلم (هذا) غاية ماوصل اليه علمى * وانتهى اليه فهمى * فى تقرير هذه المسائل * بحسب ماظهر لى من النقول والدلائل * فان كان صوابا فهو من الله تعالى بعدد رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم وان كان خطأ فهو من نفسى وانا اعرض ذلك بين يدى ساداتى العلماء * الذين جعلهم الله تعالى على شرعه امناء * فمن ظهر له حسنه فليتبعه وليدع لى بالرحمة * ومن ظهر له خلاف ذلك فليجتنبه وليستغفر لى من هذه الوصمة ﴿ تتمة ﴾ قال الامام السبكى رحمه الله تعالى اعلم انا وان اخترنا ان من اسلم وحسن اسلامه تقبل توبته ويسقط قتله وهو ناج فى الاخرة ولكنا نخاف على من يصدر ذلك منه خاتمة السوء نسال الله تعالى العافية فان التعرض لجناب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عظيم وغيرة الله له شديدة وحمايته بالغة

فيخاف على من وقع فيه بسب او عيب او تنقص او امر ما ان يخذله الله تعالى ولا يرجع له ايمان ولا يوفقه لهدايته ولهذا ترى الكفرة فى القلاع والحصون متى تعرضوا لذلك هلكوا وكثير ممن رأيناه وسمعنا به تعرض لشئ من ذلك وان نجا من القتل فى الدنيا بلغنا عنهم خاتمة ردية نسأل الله تعالى السلامة وليس ذلك ببدع لغيرة الله تعالى لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم ومامن احد وقع فى شئ من ذلك فى هذه الازمنة مما شاهدناه او سمعناه الالم يزل منكوسا فى اموره كلها فى حياته ومماته فالحذر كل الحذر والتحفظ كل التحفظ وجمع اللسان والقلب عن الكلام فى الانبياء الا بالتعظيم والاجلال والتوقير والصلاة والتسليم وذلك بعض ما اوجب الله تعالى لهم من التعظيم ﴿الفصل الثالث﴾ فى حكم الساب من اهل الذمة قال الامام السبكى فى السيف المسلول قال ابو سليمان الخطابى قال مالك من شتم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من اليهود والنصارى قتل الا ان يسلم وكذا قال احمد * وقال الشافعى يقتل الذمى اذا سب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وتبرأ منه الذمة واحتج فى ذلك بخبر كعب ابن الاشرف * وحكى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى قال لايقتل الذمى بشتم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لان ماهم عليه من الشرك اعظم وقال القاضى عياض اما الذمى اذا صرح بسب اوعرض او استخف بقدره او وصفه بغير الوجه الذى كفر به فلا خلاف عندنا فى قتله ان لم يسلم لانا لم نعطه الذمة والعهد على هذا وهو قول عامة العلماء الا ابا حنيفة والثورى واتباعهما من اهل الكوفة فانهم قالوا لايقتل لان ماهو عليه من الشرك اعظم ولكن يؤدب ويعزر * وقال الامام السبكى ايضا ماحاصله لا اعلم خلافا بين القائلين بقتله من المذاهب الثلاثة المالكية والشافعية والحنابلة فى انه لاتصح توبته مع بقائه على الكفر اما اذا اسلم ففى كل من المذاهب الثلاثة خلاف اما المالكية فمن مالك روايتان مشهورتان فى سقوط القتل عنه بالاسلام وان قالوا فى المسلم لايسقط القتل عنه بالاسلام بعد السب اى على الرواية المشهورة عن مالك خلافا لرواية الوليد عنه واما الحنابلة فكذلك عندهم فى توبة الساب ثلاث روايات احداها تقبل توبته مطلقا اى مسلما كان او كافرا الثانية لاتقبل مطلقا الثالثة تقبل توبة الذمى بالاسلام لاتوبة المسلم والمشهور عندهم عدم القبول مطلقا * واما الشافعية فالمشهور عندهم القبول مطلقا * واما استتابته فان قلنا لايسقط القتل عنه بالاسلام فلا يستتاب وان قلنا يسقط فقد ذهب بعض العلماء ايضا الى انه لايستتاب ويكون كالاسير الحربى يقتل قبل الاستتابة فان اسلم سقط عنه القتل وهذا وجه فى مذهب احمد على الرواية بسقوط

القتل بالاسلام وقريب منه فى مذهب مالك واما اصحاب الشافعى فلم يصرحوا بذلك وقد تقدم عنهم فى المسلم انه يستتاب والوجه القطع هنا بان الاستتابة لا تجب اما استحبابها فلا يبعد القول به اهـ (اقول) والمصرح به عندنا فى المتون والشروح ان الذمى لا ينتقض عهده بسب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وكذا بالاباء عن الجزية والزنا بمسلمة وقتل مسلم * وذكر شيخ الاسلام العلامة العينى رواية فى نقض عهده فى الامتناع عن اداء الجزية ونقل عن الشافعى انتقاضه بالسب ثم قال واختيارى هذا اى ماقاله الشافعى * وقال العلامة المحقق الشيخ كمال الدين ابن الهمام والذى عندى ان سبه صلى الله تعالى عليه وسلم او نسبة مالا ينبغى الى الله تعالى ان كان مما لا يعتقدونه كنسبة الولد الى الله تعالى وتقدس عن ذلك اذا اظهره يقتل به وينتقض عهده وان لم يظهره ولكن عثر عليه وهو يكتمه فلا وهذا لان دفع القتل والقتال عنهم بقبول الجزية الذى هو المراد بالاعطاء مقيد بكونهم صاغرين اذلاء بالنص ولا خلاف ان المراد استمرار ذلك لا عند مجرد القبول واظهار ذلك منه ينافى قيد قبول الجزية دافعا لقتله لانه الغاية فى التمرد وعدم الالتفات والاستخفاف بالاسلام والمسلمين فلا يكون جاريا على العقد الذى يدفع عنه القتل وهو ان يكون صاغرا ذليلا الخ * ورده فى البحر بانه بحث مخالف للمذهب قال وقد افاد العلامة قاسم فى فتاواه انه لا يعمل بابحاث شيخه ابن الهمام المخالفة للمذهب نعم نفس المؤمن تميل الى مذهب المخالف فى مسئلة السب لكن اتباعنا للمذهب واجب وفى الحاوى القدسى ويؤدب الذمى ويعاقب على شتمه دين الاسلام او النبى صلى الله تعالى عليه وسلم او القرآن انتهى كلام البحر * وكذا رد ماذكره الامام العينى بانه لا اصل له فى الرواية واجاب العلامة الشيخ خير الدين الرملى فى حواشيه على البحر بانه لا يلزم من عدم النقض عدم القتل وقوله لا اصل له فى الرواية فاسد اذ صرحوا قاطبة بانه يعزر على ذلك ويؤدب وهو يدل على جواز قتله زجرا لغيره اذ يجوز الترقى فى التعزير الى القتل اذا عظم موجبه ومذهب الشافعى عدم النقض به كمذهبنا على الاصح قال ابن السبكى لا ينبغى ان يفهم من عدم الانتقاض انه لا يقتل فان ذلك لا يلزم وقد حقق ذلك الوالد فى كتابه السيف المسلول وصحح انه يقتل وان (وصليه) قلنا بعدم انتقاض العهد انتهى كلام ابن السبكى فانظر الى قوله لا ينبغى ان يفهم من عدم الانتقاض ان لا يقتل وليس فى المذهب ماينفى قتله خصوصا اذا اظهر ماهو الغاية فى التمرد وعدم الاكتراث والاستخفاف واستعلى على المسلمين على وجه صار متمردا عليهم فابحثه فى الفتح فى النقض مسلم مخالفته للمذهب واما مابحثه فى القتل فغير مسلم

مخالفته للمذهب تأمل انتهى كلام الخير الرملي وقال شيخ الاسلام الشيخ على المقدسى فى شرحه على نظم الكنز بعد نقله كلام العينى والفتح مانصه وهو مما يميل اليه كل مسلم والمتون والشروح خلاف ذلك اقول ولنا ان نؤدب الذمى تعزيرا شديدا بحيث لومات كان دمه هدرا كما عرف ان من مات فى تعزير وحد لاشئ فيه انتهى (والحاصل) ان الذمى يجوز قتله عندنا لكن لاحدا بل تعزيرا فقتله ليس مخالفا للمذهب واما انه ينتقض عهده فمخالف للمذهب اى على ماهو المشهور منه فى المتون والشروح والافنى حاشية السيد محمد ابى السعود الازهرى على شرح منلا مسكين قال وفى الذخيرة اذا ذكره بسوء يعتقده ويتدين به بان قال انه ليس برسول اوانه قتل اليهود بغير حق اونسبه الى الكذب فعند بعض الائمة لا ينتقض عهده اما اذا ذكره بما لايعتقده ولايتدين به كما لو نسبه الى الزنا اوطعن فى نسبه ينتقض انتهى * وبه يتأيد مابحثه الامام العينى والمحقق ابن الهمام من حيث الانتقاض ايضا فليس خارجا عن المذهب بالكلية نعم هو خلاف المشهور (وقال) الشيخ تقى الدين بن تيمية فى الصارم المسلول عند ذكره مذهب الحنفية فى هذه المسئلة مانصه واما ابو حنيفة واصحابه فقالوا لاينتقض العهد بالسب ولايقتل الذمى بذلك لكن يعزر على اظهار ذلك كما يعزر على اظهار المنكرات التى ليس لهم فعلها كاظهار اصواتهم بكتابهم ونحو ذلك وحكاه الطحاوى عن الثورى ومن اصولهم يعنى الحنفية ان ما لاقتل فيه عندهم مثل القتل بالمثقل والجماع فى غير القبل اذا تكرر فللامام ان يقتل فاعله وكذلك له ان يزيد على الحد المقدر اذا رأى المصلحة فى ذلك ويحملون ماجاء عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه من القتل فى مثل هذه الجرائم على انه رأى المصلحة فى ذلك ويسمونه القتل سياسة وكان حاصله ان له ان يعزر بالقتل فى الجرائم التى تعظمت بالتكرار وشرع القتل فى جنسها ولهذا افتى اكثرهم بقتل اكثر من سب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من اهل الذمة وان اسلم بعد اخذه وقالوا يقتل سياسة وهذا متوجه على اصولهم انتهى كلام الحافظ ابن تيمية * فانظر كيف نسب القول بقتله سياسة الى اكثر الحنفية وابن تيمية كان فى عصر السبعمائة (بتقديم السين) فالذين نقل عنهم ان لم يكونوا من المتقدمين اهل الاجتهاد فهم من اهل الترجيح اومن مماثلهم * ولهذا قال فى الدر المختار قلت وبه افتى شيخنا الخير الرملى وهو قول الشافعى ثم رأيت فى معروضات المفتى ابى السعود انه ورد امر سلطانى بالعمل بقول ائمتنا القائلين بقتله اذا ظهر انه معتاده وبه افتى ثم افتى فى بكر اليهودى قال لبشر النصرانى نبيكم عيسى عليه السلام ولد

زنا بانه يقتل لسبه للانبياء عليهم الصلاة والسلام انتهى *قلت ويؤيده ان ابن كمال باشا في احاديثه الاربعينية في الحديث الرابع والثلاثين ياعائشة لاتكوني فاحشة قال مانصه والحق انه يقتل عندنا اذا اعلن بشتمه عليه الصلاة والسلام صرح به في سير الذخيرة حيث قال واستدل محمد لبيان قتل المرأة اذا اعلنت بشتم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم بما روى ان «١» عمر بن عدي لما سمع عصماء بنت مروان تؤذي الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقتلها ليلا فمدحه صلى الله تعالى عليه وسلم على ذلك انتهى مافي الدر المختار للشيخ علاء الدين رحمه الله تعالى * وعصماء هذه ذكر قصتها الامام السبكي عن الامام الواقدي وغيره وحاصلها انها كانت تؤذي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتحرض عليه وقالت فيه شعرا وقال ابن عبد البر في الاستيعاب عمير الخطمي القاري من بني خطمة من الانصار كان اعمى وكانت له اخت تشتم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقتلها الخ * لايقال كيف قتلت مع ان النساء لايقتلن للكفر عندنا لانا نقول انما قتلت لسعيها في الارض بالفساد لانها كانت تهجو النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وتؤذيه وتحرض الكفار عليه وقد صرحوا بان الساحر يقتل ولو امرأة ولاشك ان ضرر هذه اشد من الساحر والزنديق وقاطع الطريق فمن اعلن بشتمه صلى الله تعالى عليه وسلم مثل هذه يقتل وبما نقله في الدر المختار عن ابن كمال علم ان مابحثه في فتح القدير من قتل الذمي الساب قول محرر المذهب الامام محمد ابن الحسن وقدمنا انه افتى به اكثر الحنفية وان اسلم بعد اخذه فلم يكن مخالفا للمذهب وان كان المذهب عندنا انه لاينتقض عهده اي لايصير حربيا بحيث يسترق ويصير ماله فيأ للمسلمين وهو موافق لما في المتون والشروح حيث قالوا ولاينتقض عهده ولم يقولوا ولايقتل ولايلزم من عدم نقض عهده عدم قتله فيقتل عندنا سياسة اذا تكرر منه ذلك واعلن به وان اسلم على مانقله شيخ الاسلام ابن تيمية عن اكثر الحنفية (فان قلت) ماالفرق بينه وبين المسلم حيث جزمت بان مذهب ابي حنيفة واصحابه ان الساب المسلم اذا تاب واسلم لايقتل (قلت) المسلم ظاهر حاله ان السب انما صدر منه عن غيظ وحمق وسبق لسان لاعن اعتقاد جازم فاذا تاب واناب واسلم قبلنا اسلامه بخلاف الكافر فان ظاهر حاله يدل على اعتقاد مايقول وانه اراد الطعن في الدين ولذلك قلنا فيما مر ان المسلم ايضا اذا تكرر منه ذلك وصار معروفا بهذا الاعتقاد داعيا اليه يقتل ولاتقبل توبته واسلامه كالزنديق فلافرق ح بين المسلم والذمي لان كلامنهما اذا تكرر منه ذلك وصار معروفا به دل ذلك على انه يعتقد

---

(١) قوله ان عمر كذا في الدر المختار وصوابه عمير بالتصغير منه

مايقول وعلى خبث باطنه وظاهره وسعيه فى الارض بالفساد وان توبته انما كانت تقية ليدفع بها عن نفسه القتل ويتمكن من اذية رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وامته المؤمنين ويضل من شاء من ضعفة اليقين (قال) فى التتارخانيه وسئل فقهاء سمرقند فى سنة سبع وستين وثلاثمائة عن رجل يظهر الاسلام ويصلى ويصوم ويظهر التوحيد والايمان بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم سنين كثيرة ثم اقر على نفسه بانى كنت فى هذه السنين الماضية معتقدا لمذهب القرامطة وكنت ادعو الناس والآن قد تبت ورجعت الى الاسلام وهو يظهر الآن ما كان يظهر من قبل من دين الاسلام الا انه يتهم بمذهب القرامطه كما كان يتهم وكان سبب اقراره انه عثر عليه وهدد بالقتل حتى اقر بمذهبه قال ابو عبد الكريم بن محمد ان قتل القرامطة فى الجملة واجب واستيصالهم فرض لانهم فى الحقيقة كفار مرتدون وفسادهم فى دين الاسلام اعظم الفساد وضررهم اشد الضرر (واما الجواب) فى مثل هذا الواحد الذى وصف فى هذا السؤال فان بعض مشايخنا قال يتغفل فيقتل اى تطلب غفلته فى عرفان مذهبه وقال بعضهم يقتل من غير استغفال لان من ظهر منه اعتقاد هذا المذهب ودعا الناس لايصدق فيما يدعى بعد ذلك من التوبة ولو انه قبل منه ذلك هدموا الاسلام واضلوا المسلمين من غير ان يمكن قتلهم انتهى * واطال فى ذلك ونقل عدة فتاوى عن ائمتنا وغيرهم بنحو ذلك فراجعه * والمقصود من نقله بيان عدم قبول توبة من وقفنا على خبث باطنه وخشية ضرره واضلاله فلا نقبل اسلامه وتوبته وان كان يظهر الاسلام فكيف بمن كان كافرا خبيث الاعتقاد * وتجاهر بالشتم والالحاد * ثم لما رأى الحسام * بادر الى الاسلام * فلا ينبغى لمسلم التوقف فى قتله * وان تاب لكن بشرط تكرر ذلك منه وتجاهره به * كما علمته مما نقلنا عن الحافظ ابن تيمية عن اكثر الحنفية ومما نقلناه عن المفتى ابى السعود (فان قلت) قال ابن المؤيد فى فتاواه كل من سب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اوابغضه كان مرتدا واماذووا العهود من الكفار اذا فعلوا ذلك لم يخرجوا من عهودهم وامروا ان لايعودوا فان عادوا عزروا ولم يقتلوا كذا فى شرح الطحاوى انتهى فهذا مخالف لما مر من القتل سياسة (قلت قد يجاب بحمل هذا على ما اذا عثر عليهم وهم يكتمونه ولم يتجاهروا به اويراد بقوله ولم يقتلوا اى حدا لزوما بل سياسة مفوضة الى رأى الامام يفعلها حيث رأى بها المصلحة قال فى متن الملتقى من كتاب الحدود ولا يجمع بين جلد ورجم ولا بين جلد ونفى الا سياسة * قال العلائى فى شرحه بعد قوله الا سياسة اى مصلحة وتعزيرا وهذا لايختص بالزنا بل

يجوز فى كل جناية رأى الامام المصلحة فى النفى والقتل كقتل مبتدع توهم انتشار بدعته وان لم يحكم بكفره الى اخر ما طال به هنالك فراجعه * وفيه عن شرح الباقانى والبحر والنهر ما نصه واعلم انهم يذكرون فى حكم السياسة ان الامام يفعلها ولم يقولوا القاضى وظاهره ان القاضى ليس له الحكم بالسياسة ولا العمل بها انتهى * وعليه فقوله ولم يقتلوا اى * يحكم القاضى بقتلهم بل هو مفوض لراى الامام كما قلنا والله تعالى اعلم ﴿ خاتمة ﴾ قال فى الشفاء وحكم من سب سائر انبياء الله تعالى وملائكته او استخف بهم او كذبهم فيما اتوا به او انكرهم او جحدهم حكم نبينا عليه السلام على مساق ما قدمناه فمن شتم الانبياء او واحدا منهم او تنقصه قتل ولم يستتب ومن سبهم من اهل الذمة قتل الا ان يسلم وقول ابى حنيفة واصحابه على اصلهم من كذب باحد الانبياء او تنقص احدا منهم او برئ منه فهو مرتد انتهى ملخصا * ثم قال وهذا فيمن تكلم فيهم على جملة الملائكة والنبيين او على معين ممن حققنا كونه منهم امامن لم يثبت بالاخبار او الاجماع كونه منهم كهاروت وماروت والخضر ولقمان وذى القرنين ومريم وآسية وخالد بن سنان فليس الحكم فى سابهم كذلك ولكن يزجر ويؤدب بقدر حال المقول فيه انتهى ملخصا * وكذا قال الامام السبكى سب سائر الانبياء والملائكة كسب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بلا خلاف انتهى * وذكر مثله شيخ الاسلام ابن تيمية ونصوص ائمتنا من الفروع التى ذكروها فى كتبهم صريحة فى ذلك ايضا اعرضنا عنها خشية التطويل ولسهولة مراجعتها لمن ارادها وقد اكثر ائمتنا من ذكر الالفاظ والافعال المكفرة مما هو سب او استخفاف بنبينا او غيره من الانبياء او الملائكة عليه وعليهم الصلاة والسلام قد منا بعضهـا فى اوائل الفصل الثانى * واعلم ان ما ذكرناه من ابحاث هذه المسئلة فى هذا الباب * نبذة يسيرة مما تركناه خشية الاطناب * ولكن فى ذلك كفاية لذوى الالباب * والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب ﴿ الباب الثانى ﴾ فى حكم ساب احد الصحابة رضى الله تعالى عنهم * اعلم ارشدنى الله واياك * وتولى هداى وهداك * ان افضل الامة بعد نبيها صلى الله تعالى عليه وسلم اصحابه الذين نصروه * وبذلوا مهجهم فى مرضاته وليس من مؤمن ولا مؤمنة الا ولهم فى عنقه اعظم منة فيجب علينا تعظيمهم واحترامهم ويحرم سبهم والطعن فيهم ونسكت عما جرى بينهم من الحروب فانه كان عن اجتهاد هذا كله مذهب اهل الحق وهم اهل السنة والجماعة وهم الصحابة والتابعون والائمة المجتهدون ومن خرج عن هذا الطريق فهو ضال مبتدع او كافر (قال) القاضى عياض فى اخر فصل من الشفاء سب آل بيته وازواجه واصحابه عليه الصلاة والسلام

حرام ثم قال بعد سوقه لبعض ماورد فى فضلهم وفى حق من آذاهم * وقد اختلف العلماء فى هذا فمشهور مذهب مالك فى ذلك الاجتهاد والادب الموجع قال مالك رحمه الله تعالى من شتم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قتل ومن شتم اصحابه ادب وقال ايضا من شتم احدا من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ابابكر او عمر او عثمان او معاوية او عمرو بن العاص فان قال كانوا فى ضلال «١» قتل وان شتمهم بغير هذا من مشاتمة الناس نكل نكالا شديدا * وقال ابن حبيب من غلا من الشيعة الى بغض عثمان والبراءة منه ادب ادبا شديدا ومن زاد الى بغض ابى بكر وعمر فالعقوبة اشد ويكرر ضربه ويطال سجنه حتى يموت ولا يبلغ به القتل الا بسب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقال سحنون من كفر احدا من اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عليا او عثمان او غيرهما يوجع ضربا وحكى ابو محمد بن زيد عن سحنون من قال فى ابى بكر وعمر وعثمان وعلى انهم كانوا فى ضلال وكفر قتل ومن شتم غيرهم من الصحابة بمثل هذا نكل النكال الشديد وروى عن مالك من سب ابا بكر جلد ومن سب عائشة قتل ثم حكى القاضى عياض قولين فيمن سب غير عائشة من ازواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم احدهما انه يقتل لانه سب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بسب حليلته والآخر انها كسائر الصحابة يجلد حد المفترى قال وبالاول اقول انتهى (وقال) شيخ الاسلام ابن تيمية قال القاضى ابو يعلى من قذف عائشة بما برأها الله تعالى منه كفر بلا خلاف وقد حكى الاجماع على هذا غير واحد والاصح ان من قذف واحدة من امهات المؤمنين فهو كقذف عائشة واما من سب احدا من اصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم من اهل بيته او غيرهم فقد اطلق الامام احمد انه يضرب ضربا نكالا وتوقف عن كفره وقتله * قال ابو طالب سألت احمد عمن شتم اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال القتل اجبن عنه ولكن اضربه ضربا نكالا * وقال ابن المنذر لا اعلم احدا يوجب قتل من سب من بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم * وقال القاضى ابو يعلى الذى عليه الفقهاء فى سب الصحابة ان كان مستحلا لذلك كفر والا فسق ولم يكفر سواء كفرهم او طعن فى دينهم مع اسلامهم وقد قطع طائفة من الفقهاء من اهل الكوفة وغيرهم بقتل من سب الصحابة وكفر الرافضة وصرح جماعات من اصحابنا بكفر الخوارج المعتقدين البراءة من على وعثمان ويكفر الرافضة الذين كفروا الصحابة وفسقوهم وسبوهم اه ملخصا

«١» قوله قتل اى لانه اعتقد ماهم عليه كفرا مع انهم كانوا فى اعلا مراتب الدين ومن اعتقد الاسلام كفرا فقد كفر تأمل. منه.

وقد اطال كثيرا واطاب فراجعه ولخص نبذة من كلامه الامام السبكي ولم يزد شيأ (وقال) العلامة ابن حجر المكي في كتابه الاعلام في قواطع الاسلام وفي وجه حكاه القاضي حسين في تعليقه انه يلحق بسب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سب الشيخين وعثمان وعلي وعبارة البغوي من انكر خلافة ابي بكر يبدع ولا يكفر ومن سب احدا من الصحابة ولم يستحل يفسق واختلفوا في كفر من سب الشيخين قال الزركشي كالسبكي وينبغي ان يكون الخلاف فيما اذا سبه لامر خاص به اما لو سبه لكونه صحابيا فينبغي القطع بتكفيره لان ذلك استخفاف بحق الصحابة وفيه تعريض بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم انتهى ❁ هذا خلاصة ما في المسئلة لائمة المذاهب الثلاثة ﴿ فصل ﴾ في نقل بعض ما رأيته لعلمائنا في ذلك وتحرير المسئلة على وجه الصواب ان شاء الله تعالى ❁ قال في التتارخانيه لو قذف عائشة رضي الله تعالى عنها بالزنا كفر بالله تعالى ولو قذف سائر نسوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يكفر ويستحق اللعنة ولو قال عمر وعثمان وعلي لم يكونوا اصحابا لا يكفر ويستحق اللعنة ولو قال ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لم يكن من الصحابة يكفر لان الله تعالى سماه صاحبه بقوله اذ يقول لصاحبه لا تحزن ❁ وفي الظهيرية ومن انكر امامة ابي بكر فهو كافر على قول بعضهم وقال بعضهم مبتدع وليس بكافر والصحيح انه كافر وكذا من انكر خلافة عمر وهو اصح الاقوال انتهى * وفي الحاوي القدسي ومن قذف عائشة بالزنا او قال ابو بكر لم يكن من الصحابة اوقال الله بريء من علي يكفر * وقال في البزازية ويجب اكفار الروافض بقولهم برجعة الاموات الى الدنيا وتناسخ الارواح وانتقال روح الاله الى الائمة وان الائمة آلهة وبقولهم بخروج امام ناطق بالحق وانقطاع الامر والنهي الى ان يخرج وبقولهم ان جبريل عليه السلام غلط في الوحي الى محمد صلى الله عليه وسلم دون علي كرم الله وجهه واحكام هؤلاء احكام المرتدين ومن انكر خلافة ابي بكر رضي الله تعالى عنه فهو كافر في الصحيح ومنكر خلافة عمر رضي الله تعالى عنه كافر في الاصح ويجب اكفار الخوارج في اكفارهم جميع الامة سواهم ويجب اكفارهم باكفار عثمان وعلي وطلحة والزبير وعائشة رضي الله تعالى عنهم * ثم قال وفي الخلاصة الرافضي اذا كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر وان كان يفضل عليا عليهما فهو مبتدع انتهى ﴿ تنبيه ﴾ اعلم ان المفهوم من هذه النقول المنقولة عن علماء مذهبنا وغيرهم ان المحكوم عليه بالكفر في هذه المسائل حكمه حكم المرتد فتقبل توبته * ان اسلم وينبغي تقييد القول بكفر من سب الشيخين بكونه فعله مستحلا كما تقدم في كلام ابن تيمية

وابن حجر ويدل عليه ان صاحب الخلاصة صوره فى الرافضى فان الرافضى يستحل
ذلك ولاشك ان الشتم واللعن محرمان وادنى مراتبهما انهما غيبة والغيبة محرمة بنص
القرآن فيكون قد استحل ماجاء القرآن بتحريمه وايضا انعقد اجماع اهل السنة
والجماعة الذين هم اهل الاجماع على حرمة سب الشيخين ولعنهما وصار ذلك
مشهورا بحيث لايخفى على احد من خواصهم وعوامهم فيكون معلوما من الدين
بالضرورة كحرمة الزنا وشرب الخمر ولاشك فى كفر مستحل ذلك وعلى هذا
فالذى يظهر انه لافرق بين سب الشيخين اوغيرهما ممن علم كونه من الصحابة قطعا كما
لوكان السب لجملة الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولكن ينبغى تقييده بما اذا لم يكن
السب عن تأويل كسب الخوارج لعلى رضى الله تعالى عنه بناء على ماهو المشهور
من عدم تكفير اهل البدع لبناء بدعتهم على شبهة دليل وتأويل ويدل
عليه مافى متن المختار وشرحه المسمى بالاختيار حيث قال فصل الخوارج
والبغاة مسلمون قال الله تعالى (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما) وقال على رضى الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وكل بدعة
تخالف دليلا يوجب العلم والعمل به قطعا فهى كفر وكل بدعة لاتخالف ذلك
وانما تخالف دليلا يوجب العمل ظاهرا فهى بدعة وضلال وليس بكفر واتفق
الائمة على تضليل اهل البدع اجمع وتخطئتهم * وسب احد من الصحابة وبغضه
لايكون كفرا لكن يضلل فان عليا رضى الله تعالى عنه لم يكفر شاتمه حتى لم يقتله
انتهى وسيأتى قريبا فى كلام الفتح بيان قوله لم يكفر شاتمه الخ * ففى هذا الكلام
الجزم بعدم كفر الخوارج ودلالة صريحة على ان السب اذا كان عن تأويل ولو
فاسدا لايكفر به وعلى ان كل واحد من الصحابة فى هذا الحكم سواء وعلى ان البدعة
التى تخالف الدليل القطعى الموجب للعلم اى الاعتقاد والعمل لاتعتبر شبهة فى نفى
التكفير عن صاحبها كالوادته بدعته الى قذف عائشة بما برأها الله تعالى منه بنص
القرآن القطعى اوالى نفى صحبة الصديق الثابتة بالقرآن او الى ان جبريل غلط فى
الوحى واشباه ذلك مما مر * ويدل على ذلك ايضا ماقاله العلامة التفتازانى فى شرح
العقائد ونصه وماوقع بينهم اى الصحابة من المنازعات والمحاربات فله محامل وتأويلات
فسبهم والطعن فيهم اذا كان مما يخالف الادلة القطعية فكفر كقذف عائشة رضى
الله تعالى عنها والا فبدعة وفسق الخ (اقول) وقيد بقذف عائشة رضى الله تعالى
احترازا عن قذف غيرها من الزوجات الطاهرات تبعا لما قدمناه عن التتار خانيه
لان قذفها تكذيب للكتاب العزيز بخلاف قذف غيرها وقد تقدم فى كلام القاضى

عياض وابن تيمية ترجيح عدم الفرق لما فيه من الحاق الشين به صلى الله تعالى عليه وسلم والذى يظهر لى ارجحية ماذكره ائمتنا بدليل ان من وقع فى الافك من الصحابة كمسطح وحسان رضى الله تعالى عنهما لم يحكم بكفره بل عاتب الله تعالى الصديق رضى الله تعالى عنه على حلفه ان لا ينفق على مسطح بقوله تعالى (ولا يأتل والوا الفضل) الاية فيعلم منه ان نفس قذف السيدة عائشة قبل نزول القرآن ببرائتها لم يكن كفرا فاما بعده فانما صار قذفها كفرا لما فيه من تكذيب القرآن وهذا مما اختصت به على سائر الزوجات الطاهرات هذا ماظهر لى حال الكتابة والله تعالى اعلم * رجعنا الى ماكنا فى صدده من الاستدلال على عدم تكفير الساب للصحابة بتأويل فنقول وقد عرف فى فتح القدير الخوارج بانهم قوم لهم منعة وحمية خرجوا على الامام الحق بتأويل يرون انه على باطل كفرا ومعصية توجب قتاله بتأويلهم يستحلون دماء المسلمين واموالهم ويسبون نساءهم ويكفرون اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم * ثم قال فى فتح القدير وحكمهم عند جمهور الفقهاء وجمهور اهل الحديث حكم البغاة وذهب بعض اهل الحديث الى انهم مرتدون * قال ابن المنذر ولا اعلم احدا وافق اهل الحديث على تكفيرهم وهذا يقتضى نقل اجماع الفقهاء وذكر فى المحيط ان بعض الفقهاء لايكفر احدا من اهل البدع وبعضهم يكفرون بعض اهل البدع وهو من خالف ببدعته دليلا قطعيا ونسبه الى اكثر اهل السنة والنقل الاول اثبت نعم يقع فى كلام اهل المذاهب تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون بل من غيرهم ولاعبرة بغير الفقهاء والمنقول عن المجتهدين ماذكرنا وابن المنذر اعرف بنقل كلام المجتهدين * وما ذكره محمد بن الحسن من حديث كثير الحضرمى يدل على عدم تكفير الخوارج وهو قول الحضرمى دخلت مسجد الكوفة من قبل ابواب كندة فاذا نفر خمسة يشتمون عليا رضى الله تعالى عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول اعاهد الله لاقتلنه فتعلقت به وتفرقت اصحابه فاتيت به عليا رضى الله تعالى عنه فقلت انى سمعت هذا يعاهد الله ليقتلنك فقال ادن ويحك من انت فقال انا سوار المنقرى فقال على رضى الله تعالى عنه خل عنه فقلت اخلى عنه وقد عاهد الله ليقتلنك فقال افاقتله ولم يقتلنى قلت فانه قد شتمك قال فاشتمه ان شئت اودعه * ففى هذا دليل ان ما لم يكن للخارجين منعة لايقتلهم وانهم ليسوا كفارا لا بشتم على ولا بقتله قيل الا اذا استحله فان من استحل قتل مسلم فهو كافر ولابد من تقييده بان لايكون القتل بغير حق او عن تأويل والالزم تكفيرهم لان الخوارج يستحلون القتل

بتأويلهم الباطل انتهى مافي فتح القدير * ثم ذكر مايدل على ذلك من كلام الامام محمد ايضا فراجعه واقراه في البحر (اقول) والقول الثاني الذي ذكره في المحيط هو ماقدمناه عن شرح الاختيار وشرح العقائد ويمكن التوفيق بينه وبين ما حكاه ابن المنذر بان مراد الذين كفروا من خالف ببدعته دليلا قطعيا من اتبع هواه بلاشبهة دليل اصلا كمن زعم غلط جبريل ونحوه ممن كذب ببدعته النصوص القطعية بخلاف الخوارج الذين خرجوا على سيدنا كرم الله وجهه فانهم خرجوا عليه بزعمهم ان من حكم غير الله تعالى فهو كافر وكذا المعتزلة ونحوهم من اهل البدع * كما اشار الى ذلك العلامة المحقق الشيخ ابراهيم الحلبي في شرحه الكبير على منية المصلي في باب الامامة حيث قال بعد كلام وعلى هذا يجب ان يحمل المنقول اى عن ابي حنيفة والشافعي من عدم تكفير اهل القبلة على ماعدا غلاة الروافض ومن ضاهاهم فان امثالهم لم يحصل منهم بذل وسع في الاجتهاد ان من يقول ان عليا هو الاله او بان جبريل غلط ونحو ذلك من السخف انما هو متبع مجرد الهوى وهو اسوأ « ۱ » حالا ممن قال ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فلا يتأتى من مثل الامامين العظيمين (اى ابي حنيفة والشافعي ان لا يحكم بانهم من اكفر الكفرة وانما كلامهما في مثل من له شبهة فيما ذهب اليه وان كان ما ذهب اليه عند التحقيق في حد ذاته كفرا كمنكر الرؤية وعذاب القبر ونحو ذلك فان فيه انكار حكم النصوص المشهورة والاجماع الا ان لهم شبهة قياس الغائب على الشاهد ونحو ذلك مما علم في الكلام وكمنكر خلافة الشيخين والساب لهما فان فيه انكار حكم الاجماع القطعي الا انهم ينكرون حجية الاجماع باتهامهم الصحابة فكان لهم شبهة في الجملة وان كانت ظاهرة البطلان بالنظر الى الدليل فبسبب تلك الشبهة التي ادى اليها اجتهادهم لم يحكم بكفرهم مع ان معتقدهم كفر احتياطا بخلاف مثل من ذكرنا من الغلاة فتأمل * انتهى وهو تحقيق * بالقبول حقيق * وبه يتحقق ماذكرناه من التوفيق * وحاصله ان المحكوم بكفره من اداه هواه وبدعته الى مخالفة دليل قطعي لايسوغ فيه تأويل اصلا كرد آية قرآنية او تكذيب نبي او انكار احد اركان الاسلام ونحو ذلك بخلاف غيرهم كمن اعتقد ان عليا هو الاحق بالخلافة وصاروا يسبون الصحابة لانهم منعوه حقه ونحوهم فلا يحكم بكفرهم

« ۱ » قوله وهو اسوأ حالا الخ اى لانه اعتقد الالوهية في علي والذين عبدوا الاصنام لم يعتقدوا الالوهية فيها وانما عبدوها تقربا الى الله تعالى الذي هو الاله وانما سموها آلهة لاشراكهم اياها له تعالى في العبادة   منه

احتياطا وان كان معتقدهم فى نفسه كفرا اى يكفر به من اعتقده بلا شبهة تأويل (ومما) يزيد ذلك وضوحا * ماصرحوا به فى كتبهم متونا وشروحا * من قولهم ولاتقبل شهادة من يظهر سب السلف * ثم قالوا وتقبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية وفسروا السلف بالصالحين منهم كالصحابة والتابعين والائمة المجتهدين فقد صرحوا بقبول شهادة اهل الاهواء ولو لم يكونوا مسلمين لما قبلت شهادتهم * وانما اخرجوا الخطابية لانهم فرقه يرون شهادة الزور لاشياعهم او للحالف فالعلة فيهم تهمة الكذب لا الكفر * وفى المواقف مايقتضى ان العلة فيهم الكفر حيث ذكر انهم قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبى بل زادوا على ذلك ان الائمة آلهة والحسنين ابناء الله وجعفر اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن على انتهى * وكذا لم يقبلوا شهادة من يظهر سب السلف لاظهاره فسقه بخلاف من يكتم السب * قال ابن ملك فى شرح المجمع وترد شهادة من يظهر سب السلف لانه يكون ظاهر الفسق وتقبل من اهل الاهواء الجبر والقدر والرافض والخوارج والتشبيه والتعطيل انتهى * وفى شرح المجمع للعينى لاتقبل شهادة من يظهر سب السلف بالاجماع لانه اذا اظهر ذلك فقد اظهر فسقه بخلاف من يكتمه لانه فاسق مستور * وكذا علله فى الجوهرة * وفى شرح الكنز للزيلعى اويظهر سب السلف يعنى الصالحين منهم وهم الصحابة والتابعون لان هذه الاشياء تدل على قصور عقله وقلة مروءته ومن لم يمتنع عن مثلها لايمتنع عن الكذب عادة بخلاف مالو كان يخفى السب انتهى * وكتب المذهب مشحونة بذلك * وكذا نص المحدثون على قبول روايتهم على خلاف بينهم فيمن كان داعيا الى بدعته وفى شرح التحرير للمحقق ابن امير حاج عن شيخه الحافظ ابن حجر المعتمد ان الذى ترد روايته من انكر متواترا من الشرع معلوما من الدين بالضرورة وكذا من اعتقد عكسه فامامن لم يكن بهذه الصفة وانضم الى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلامانع من قبوله انتهى فهذا اقوى دليل على ان اهل الاهواء لايحكم بكفرهم وكذا من يسب عامة الصحابة والا لما ساغ قبول روايتهم للاحاديث التى تثبت بها احكام الدين لكن لاتقبل شهادتهم اذا اظهروا السب لما ذكرنا فلو كان من يظهر سب الشيخين اوغيرهما عن تأويل كافرا لما ساغ التعليل لرد شهادته باظهار فسقه وعدم مبالاته باظهار الكذب بل كان الواجب ان يقال لاتقبل شهادته لكفره كما قالوا فى اهل الاهواء اذا كان هوى يكفر به صاحبه لاتقبل اى لكفره * والمراد بالهوى المكفر الذى لايكون فيه شبهة اجتهاد كهوى المجسمة والاتحادية والحلولية ونحوهم ممن مر ذكرهم * ومن اراد معرفة من

يكفر ببدعته ومن لا يكفر وما في ذلك من البيان المزيل للخفاء فعليه بما حرره القاضي
عياض في اخر الشفاء وينبغي ان يستثنى من عدم تكفير اهل البدع من يكفر جميع
الصحابة لتكذيبه صريح الايات القرآنية والاحاديث النبوية الدالة على تفضيلهم
على البرية وعلى ان الله قد رضي عنهم ورضوا عنه ثم رأيت صاحب الشفاء
صرح بذلك حيث قال وكذا وقع الاجماع على تكفير كل من دافع نص الكتاب
الى ان قال وكذلك يقطع بتكفير كل قائل قال قولا يتوصل به الى تضليل الامة وتكفير
جميع الصحابة كقول الكميلية من الرافضة بتكفير جميع الامة بعد النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم اذ لم يقدموا عليا وكفرت عليا اذ لم يتقدم ويطلب حقه في التقديم فهؤلاء
قد كفروا من وجوه لانهم ابطلوا الشريعة باسرها اذ قد انقطع نقلها ونقل القرآن
اذ ناقلوه كفرة على زعمهم الخ فتأمل (اذا علمت ذلك) ظهر لك ان ما مر عن
الخلاصة من ان الرافضي اذا كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر مخالف لما في
كتب المذهب من المتون والشروح الموضوعة لنقل ظاهر الرواية ولما قدمنا عن
الاختيار وشرح القائد بل مخالف للاجماع على ما نقله ابن المنذر كما مر في عبارة
فتح القدير وكذا ما قدمناه في عبارة شيخ الاسلام ابن تيمية من قوله وقال ابن المنذر
لا اعلم احدا يوجب قتل من سب من بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم * واذ كان
هذا فيمن يظهر سب جميع السلف فكيف من يسب الشيخين فقط فعلم ان ذلك
ليس قولا لاحد من المجتهدين وانما هو قول لمن حدث بعدهم وقدمنا في عبارة
الفتح انه لا عبرة بغير كلام الفقهاء المجتهدين اللهم الا ان يكون المراد بما في الخلاصة
انه كافر اذا كان سبه لهما لاجل الصحبة او كان مستحلا لذلك بلا شبهة تأويل او كان
من غلاة الروافض ممن يعتقد كفر جميع الصحابة او ممن يعتقد التناسخ والوهية علي
ونحو ذلك او المراد انه كافر اي اعتقد ما هو كفر وان لم نحكم بكفره احتياطا
او هو مبني على قول البعض بتكفير اهل البدع (فان قلت) قال في البحر
ما نصه وفي الجوهرة من سب الشيخين او طعن فيهما كفر ويجب قتله ثم ان رجع
وتاب وجدد الاسلام هل تقبل توبته ام لا قال الصدر الشهيد لا تقبل توبته
واسلامه ونقتله وبه اخذ الفقيه ابو الليث السمرقندي وابو نصر الدبوسي وهو المختار
للفتوى انتهى وتبعه على ذلك تلميذه صاحب المنح وقال ان هذا يقوي القول
بانه لا تقبل توبة ساب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (قلت) قد رد على صاحب
البحر اخوه صاحب النهر بان هذا لا وجود له في الجوهرة وانما وجد في هامش بعض
النسخ فالحق بالاصل انتهى * وحيث كان ذلك في هامش نسخة لا يعلم صدق كاتبه

(بان)

من كذبه لايجوز الاخذ به وجعله حكما شرعيا من احكام الله تعالى التى لا تثبت الا باحد الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس الصحيح من اهله وكتاب الجوهرة شرح القدورى لابى بكر الحدادى كتاب مشهور متداول يوجد بايدى صغار الطلبة فليراجعه من اراد ذلك ليريح باله * ويزيح اشكاله * وقد راجعته ايضا فلم اجد هذا النقل فيه بل فيه ماينافضه فانه قال فى الشهادات ولاتقبل شهادة من يظهر سب السلف الصالحين لظهور فسقه والمراد بالسلف الصالحين الصحابة والتابعون فقال لظهور فسقه ولم يقل لكفره * وقال فى بحث الجزية فيما اذا سب الكافر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ولان سب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يجرى مجرى سب الله تعالى انتهى فلا يكون سب الشيخين اقوى من سب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم الجارى مجرى سب الله تعالى الذى تقبل فيه التوبة * وقال فى بحث الردة وفى الجندى اذا ارتد البالغ عن الاسلام فانه يستتاب فأن تاب واسلم والاقتل الخ فمن ادعى وجود ذلك بالجوهرة فعليه احضار النقل (ولايقال) ان صاحب البحر قد نقله فيكفينا ذلك (لانا نقول) قد رد عليه اخوه صاحب النهر بان ذلك لااصل له كما علمت فاذا تعارض كلام هذين العالمين فعليك التثبت فان المجازفة فى احكام الله تعالى حرام بالاجماع فراجع كتب المذهب حتى تقف على الصواب وانى قد كفيتك المؤنة وراجعت واثبت لك فى هذا الكتاب مايصير به الغبى على بصيرة تامة ان شاء الله تعالى * وحيث تحققت مافى الباب الاول مما عليه المعول وهو المنقول عن ابى حنيفة واصحابه من ان توبة ساب المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم مقبولة عاصمة لدمه وماله كما هو حكم عامة اهل الردة علمت يقينا ان مانقل عن الجوهرة لااصل له لان مقام الشيخين وان كان عاليا لكن مقام من تشرفا بخدمته صلى الله تعالى عليه وسلم اعلا * وايضا فان المالكية والحنابلة القائلين بعدم قبول توبة ساب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لم نر احدا منهم قال كذلك فى ساب الشيخين مع انهم عللوا عدم قبول التوبة بكون السب حق عبد ومقتضى ذلك انه لاتقبل توبة سابهما ولاساب غيرهما من الصحابة لانه حق عبد ايضا فحيث لم يقولوا بذلك هنا كان من يقول بقبول التوبة هناك قائلا بقبولها هنا ايضا بالاولى «١» وعن هذا قال العلامة الحموى فى حاشية الاشباه بعد نقله لعبارة النهر المارة اقول على فرض ثبوت ذلك فى عامة نسخ الجوهرة لاوجه له لما يظهر لما قدمنا من قبول توبة من سب الانبياء عندنا خلافا للمالكية والحنابلة واذا كان

«١» قوله وعن هذا الخ يؤيد ذلك ايضا مانقلناه فى الهامش عن حاشية شيخ مشايخنا الرحمتى فراجعه ايضا منه

كذلك فلاوجه للقول بعدم قبول توبة من سب الشيخين بالطريق الاولى بل لم يثبت ذلك عن احد من الائمة فيما اعلم انتهى كلامه * ولا يخفى ان هذا ليس من البحث المعارض للمنقول حتى يقال انه غير مقبول بل هو من معارضة المنقول على فرض ثبوته بالمنقول الثابت عن اصحاب المذهب بالدلالة الاولوية كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب * على انك قد علمت مما قررناه فى هذا الباب ان الساب اذا كان رافضيا اعتقد شبهة مسوغة فى اعتقاده للسب لم يحكم بكفره فضلا عن عدم قبول توبته الا اذا كان يعتقد ما يخالف دليلا قطعيا كانكار صحبة الصديق وقذف الصديقة ونحو ذلك فيكفر بذلك لا بالسب اولم يكن معتقدا شبهة لكنه استحل السب فح يكفر لاستحلاله المحرم قطعا بلا شبهة اما لو سب بدون ذلك كله لم يخرج عن الاسلام كما علمته مما نقلناه عن كتب المذهب متونا وشروحا وغيرها نعم للامام تأديبه وتعزيره بما يراه مناسبا فى حقه ولعل من قال انه يقتل اراد به قتله سياسة لا كفرا ﴿ والحاصل ﴾ ان الحكم بالكفر على ساب الشيخين اوغيرهما من الصحابة مطلقا قول ضعيف لا ينبغى الافتاء به ولا التعويل عليه لما علمته من النقول المعتبرة فان الكفر امر عظيم لم يتجاسر احد من الائمة على الحكم به الا بالادلة الواضحة العارية عن الشبهة كما علمته مما قررناه * على انك قد علمت مما ذكرناه فى الباب الاول انه لا يفتى بكفر مسلم امكن حمل كلامه على محمل حسن اوكان فى كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة * وعلمت ايضا قول صاحب البحر ولقد الزمت نفسى ان لا افتى بشئ منها اى من الفاظ التكفير المذكورة فى كتب الفتاوى ومنها هذه المسئلة المذكورة فى الخلاصة فان غالب هذه مخالفة لما اشتهر عن الائمة من عدم تكفير اهل القبلة الا ما كان الكفر فيه ظاهرا كقذف عائشة ونحوه * ولهذا صرح علماؤنا بانه لا يفتى بما فى كتب الفتاوى اذا خالف ما فى المتون والشروح * وقد ذكر الامام قاضى القضاة شمس الدين الحريرى احد شراح الهداية فى كتابه ايضاح الاستدلال على ابطال الاستبدال نقلا عن الامام صدر الدين سليمان ان هذه الفتاوى هى اختيارات المشايخ فلا تعارض كتب المذهب قال وكذا كان يقول غيره من مشايخنا وبه اقول ايضا انتهى فقد ثبت ان الاحوط عدم التكفير فى مسئلتنا اتباعا لما فى كتب المذهب فضلا عن عدم قبول التوبة فانه ان ثبت نقله فهو نقل غريب مع انه لم يثبت كما مر فخذ ما اتيتك به وكن من الشاكرين ولا عليك من كثرة المخالفين * واستغفر الله العظيم (هذا وقد رأيت) فى هذه المسئلة رسالة لخاتمة العلماء الراسخين شيخ القراء والفقهاء والمحدثين سيدى منلا على القارى رحمه الله تعالى مال فيها الى ما ذكرته

فلاباس بتلخيص حاصلها وذلك حيث قال اعلم ان من القواعد القطعية *في العقائد
الشرعية ان قتل الانبياء* اوطعنهم في الاشياء * كفر باجماع العلماء * فمن قتل نبيا اوقتله
نبي فهو اشقى الاشقياء * واما قتل العلماء والاولياء *وسبهم فليس بكفر الااذا كان على
وجه الاستحلال اوالاستخفاف فقاتل عثمان وعلى رضى الله تعالى عنهما لم يقل بكفره احد
من العلماء الاالخوارج في الاول والروافض في الثاني * واما قذف عائشة فكفر بالاجماع
وكذا انكار صحبة الصديق لمخالفة نص الكتاب بخلاف من انكر صحبة عمر اوعلى وان
كانت صحبتهما بطريق التواتر اذليس انكار كل متواتر كفرا الاترى ان من انكر جود
حاتم بل وجوده اوعدالة انوشروان وشهوده لايصير كافرا اذليس مثل هذا مما علم
من الدين بالضرورة * واما من سب احدا من الصحابة فهو فاسق ومبتدع بالاجماع
الااذا اعتقد انه مباح اويترتب عليه ثواب كما عليه بعض الشيعة اواعتقد كفر الصحابة
فانه كافر بالاجماع * فاذا سب احد منهم فينظر فان كان معه قرائن حالية على ماتقدم
من الكفريات فكافر والافاسق وانما يقتل عند علمائنا سياسة لدفع فسادهم وشرهم
والافقد قال عليه الصلاة والسلام في حديث صحيح لايحل دم امرئ مسلم يشهد ان لااله
الاالله وان محمدا رسول الله الاباحدى ثلاث الثيب الزاني والنفس بالنفس والتارك
لدينه المفارق للجماعة رواه البخاري وابوداود والترمذي والنسائي فقد جاء بصيغة
الحصر فلايقتل اهل البدعة الااذا صاروا من اهل البغي وكذا لايقتل تارك الصلاة
خلافا للشافعي *واما حديث من ترك الصلاة فقد كفر فمؤول عند اهل السنة بالمستحل
اومعناه قرب الى الكفر اوجره الى الكفر ثم لاشك ان اصول الادلة هي الكتاب
والسنة والاجماع وليس في تكفير ساب الصحابة اوالشيخين اجماع ولا كتاب بل آحاديث
احاد الاسناد ظنية الدلالة وما اشتهر على السنة العوام من ان سب الشيخين كفر
فلم اره صريحا وعلى تقدير ثبوته فلاينبغي ان يحمل على ظاهره لاحتمال
تأويله كما في حديث تارك الصلاة اذلوحمل الاحاديث كلها على الظاهر لاشكل
ضبط القواعد وحيث دخل الاحتمال سقط الاستدلال لاسيما في قتل المسلم وتكفيره
وقد قيل لوكان تسعة وتسعون دليلا على كفر احد ودليل واحد على اسلامه
ينبغي للمفتي ان يعمل بذلك الدليل الواحد لان خطاءه في خلاصه *خيرمن
خطائه في حده وقصاصه * لايقال كيف نسبت القول بتكفير ساب الشيخين الى
العوام مع ذكره في بعض كتب الفتاوى * لانا نقول انه ليس بمنقول عن احد
من ائمتنا المتقدمين كابي حنيفة واصحابه * وقد صرح التفتازاني بان سب الصحابة
بدعة وفسق وكذا صرح ابوالشكور السالمي في تمهيده بان سب الصحابة ليس بكفر

وقد ورد عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ان من سب الانبياء قتل ومن سب اصحابي جلد رواه الطبراني * ثم لاوجه لتخصيص الشيخين بما ذكر فان الختنين (اى عثمان وعليا) بل سائر الصحابة كذلك كما يستفاد من عموم الاحاديث وخصوصها وقد ورد عنه عليه الصلاة والسلام من سب عليا فقد سبني ومن سبني فقد سب الله رواه احمد والحاكم عن ام سلمة (ثم قال) رحمه الله تعالى فهذا تحقيق هذه المسئلة المشكلة * فمن اعتقد غير هذا فليجدد عقيدته * ويترك حميته وجاهليته * ومن ادعى بطلان هذا البيان * فعليه ان يظهر في ميدان البرهان * والله المستعان *وقد ثبت عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها رواه ابو داود والحاكم والبيهقي فوالله العظيم * رب النبي الكريم * انى لو عرفت احدا اعلم منى بالكتاب والسنة من جهة مبناهما * اومن طريق معناهما * لقصدت اليه * ولو حبوا بالوقوف لديه وهذا لااقوله فخرا * بل تحدثا بنعمة الله تعالى وشكرا * واستزيد به من ربي مايكون لى ذخرا * انتهى كلام سيدي منلا على القاري وفي كلامه اشارة الى انه مجدد عصره وما اجدره بذلك * ولاينكر عليه ماهنالك * الا كل متعصب هالك * وقد اطال رحمه الله تعالى ونفعنا به في هذه الرسالة بالرد على من انكر عليه القول بعدم التكفير ثم تكلم على الشيعة المتبدعة وحط كلامه على قتلهم سياسة * ثم قال بعد كلام ثم مما يجب التنبيه عليه هو انه قد علم مما قدمنا انه لايثبت الكفر الا بالادلة القطعية * واذا جوز علماؤنا الحنفية * قتل الرافضى بالشروط الشرعية على طريق السياسة العرفية * فلايجوز احراقه بالنار بل يقتل بالسيف ونحوه لقوله عليه الصلاة والسلام (اذا قتلتم فاحسنوا القتله) بل اللائق ان يستتاب * وان اظهر شبهة يؤتى له بالجواب * ويجب ان يتفحص عنه هل سب جاهلا اوخاطئا اومكرها اومستحلا ثم بعد قتله يجب تكفينه والصلاة عليه لقوله عليه الصلاة والسلام (صلوا على كل بر وفاجر) الخ (اقول) ولاشك ان كلامه هذا في غير الغلاة من الروافض والا فالغلاة منهم كفار قطعا فيجب التفحص كما قال فحيث ثبت ان ذلك الساب منهم قتل لانهم زنادقة ملحدون وعلى هؤلاء الفرقة الضالة يحمل كلام العلماء الذين افتوا بكفرهم وسبي ذراريهم (قال) العلامة محمد الكواكبي الحلبي في شرحه على منظومته الفقهية المسماة بالفرائد السنية في فصل الجزية قال بعد كلام مانصه وعلى هذا المنوال افتى العلامة ابو السعود لما سئل عن الشيعة ايحل قتالهم وهل يكون المقتول مناشهيدا مع انهم

يدعون ان رئيسهم من آل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكيف يجوز قتالهم وهم يقولون لا اله الا الله (فاجاب) ان قتالهم جهاد اكبر والمقتول منا في المعركة شهيد وانهم باغون في الخروج عن طاعة الامام وكافرون من وجوه كثيرة وانهم خارجون عن الثلاث وسبعين فرقة من الفرق الاسلامية لانهم اخترعوا كفرا وضلالا مركبا من اهواء الفرق المذكورة وان كفرهم لايستمر على وتيرة واحدة بل يتزايد شيأ فشيأ فمن كفرهم انهم يهينون الشريعة الشريفة والكتب الشرعية وائمة الدين ويسجدون لرئيسهم اللعين ويستحلون ماثبت حرمته بالادلة القطعية ويسبون الشيخين رضي الله تعالى عنهما «١» وسبهما كفر ويسبون الصديقة ويطيلون السنتهم في حقها وقد نزلت براءة ساحتها ونزاهتها رضي الله تعالى عنها يلحقون بذلك الشين بحضرة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو سب منهم لحضرته عليه الصلاة والسلام «٢» فلذا اجمع علماء الاعصار على اباحة قتلهم وان من شك في كفرهم كان كافرا فعند الامام الاعظم وسفيان الثوري والاوزاعي انهم اذا تابوا ورجعوا عن كفرهم الى الاسلام نجوا من القتل ويرجى العفو كسائر الكفار اذا تابوا واما عند مالك والشافعي واحمد بن حنبل وليث بن سعد وسائر العلماء العظام فلاتقبل توبتهم ولايعتبر اسلامهم ويقتلون حدا * ثم امامنا ايده الله تعالى اذا عمل باحد اقوال الائمة كان مشروعا واما من تفرق في البلاد منهم ولم يظهر عليه آثار اعتقادهم الشنيع فلايتعرض اليه ولاتجري عليه الاحكام المذكورة واما رئيسهم ومن تابعه وقاتل لقتاله فلاتوقف في شأنه اصلا لارتكابهم انواع الكفر المذكورة بالتواتر ولاريب ان القتال معهم اهم من القتال مع سائر الكفار فان ابا بكر رضي الله تعالى عنه قدم القتال مع مسيلمة ومن تابعه على القتال مع غيره مع ان اطراف المدينة كانت مملوءة من الكفرة ولم تفتح الشام ولاغيرها من البلاد الابعد تطهير الارض من مسيلمة واشياعه وهكذا فعل علي رضي الله تعالى عنه في قتال الخوارج فالجهاد فيهم اهم بلاريب ولاشبهة بان قتيلنا في معركتهم شهيد * واما ماذكر من انتساب رئيسهم الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فحاشا ان

«١» قوله وسبهما كفر قد علمت مافيه منه

«٢» قوله فلذا اجمع الخ هذا ومابعده تفريع على ان قذفهم للسيدة عائشة رضي الله تعالى عنها سب لحضرته عليه الصلاة والسلام فيجري فيهم الخلاف الجاري في سابه صلى الله تعالى عليه وسلم وكون هذا القذف سبا له عليه الصلاة والسلام غير مسلم كما علم مما تقدم والله تعالى اعلم منه

يكون له مع هذه الافعال الشنيعة علاقة في هذا النسب الظاهر وانما رئيسهم الكبير اسمعيل في ابتداء خروجه كما نقل عن الثقات جاء الى مشهد على الرضا واكره من به من السادات الكرام وسائر الاشراف العظام وهددهم بالقتل فاظهروا الامتثال واصطنعوا له نسبا ومع ذلك تداركوا والحقوه بمن هو معروف بانه عقيم بين علماء الانساب وهو موسى الثانى ابن حمزة بن موسى الكاظم الذى هو سابع الائمة الاثنى عشر عند الامامية وانما العقب من اخية ابى محمد قاسم بن حمزة بن موسى الكاظم ولو فرض صحة نسبه فاذا لم يكن له دين كان مع الكفرة على السواء وانما آل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من يحمى شريعته وهذا كنعان ابن النبى نوح من صلبه لم ينجه من عذاب الدنيا والآخرة نسبه الى ابيه ولو كان ذلك يجدى نفعا لما عذب واحد من بنى آدم النبى انتهى (وسئل) ايضا عن عساكر الاسلام اذا سبوا احدا من اولاد القزلباش وهم الشيعة المذكورون فهل يكونون ارقاء ويصح بيعهم وشراؤهم (فاجاب) بان آباءهم وامهاتهم حيث كانوا على المذهب الباطل يسبون الصحابة ويطيلون الالسنة على الصديقة فقد ورد قول ضعيف بان اولادهم الصغار جدا الذين لا يعقلون الدين يكونون ارقاء واما من يكون منهم ابن خمس سنين اوستة يتلفظ بكلمة الشهادة فانه مسلم لايكون رقيقا اصلا ولا يسرى اليه كفر ابائه وامهاته انتهى ما فى شرح الكواكبى (اقول) والاحسن ما فى فتاوى ابن الشلبى حيث سئل عن طائفة ينطقون بالشهادتين غيرانهم لايصلون ولايصومون ويعظمون الصليب والكنائس ويتبركون بها (فاجاب) بما حاصله ان نطقوا بالشهادتين مقرين بهما فى وقت ما ثم صدر منهم ماذكر فهم مرتدون تجرى عليهم احكام المرتدين ويجبر نساؤهم وصبيانهم المميزون على الاسلام ولا يقتلون وان نطقوا بهما غير منفكين عن تعظيم الصليب فهم كفار ولا ينفعهم نطقهم بهما مالم يتبرؤا عما يخالف ملة الاسلام ثم اذا حكمنا بكفرهم فان كانوا اهل كتاب يحل وطئ نسائهم بالنكاح وملك اليمين والافلا انتهى ملخصا * والظاهر ان الغلاة من الروافض المحكوم بكفرهم لاينفكون عن اعتقادهم الباطل فى حال اتيانهم بالشهادتين وغيرهما من احكام الشرع كالصوم والصلاة فهم كفار لا مرتدون ولا اهل كتاب * والله الموفق للصواب * نسأله سبحانه ان يحفظنا من الزيغ والزلل * ويمن علينا بحسن الختام عند تناهى الاجل ويعصم السنتنا من القول الباطل * وقلوبنا من كل اعتقاد عاطل * وان يستر عوراتنا * ويؤمن روعاتنا * ويجعلنا من المعظمين والموقرين * ظاهرا وباطنا لهذا النبى الامين * وآله وصحبه الطيبين الطاهرين * وان

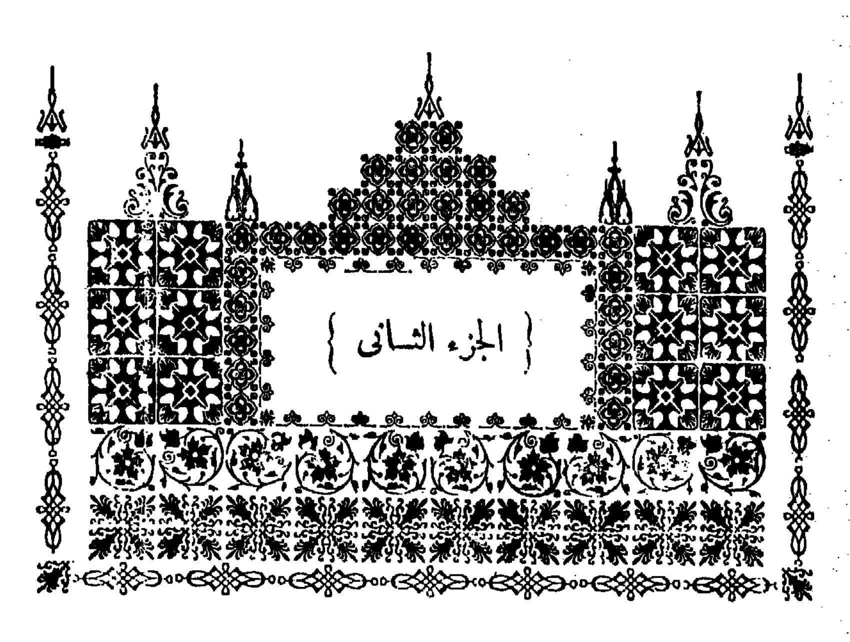
يجعل ماعنيت بجمعه خالصا لوجهه الكريم * موجبا للفوز لديه في جنات النعيم * وان يتجاوز بحلمه عما سطره القلم * من خطأ ووهم * رب اغفرلي ولوالدي * ولمشايخي ولمن له حق علي * والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين * والحمد لله رب العالمين * وقد فرغت من تحريره * وتبييضه وتقريره * في نهار الثلاثاء الحادي والعشرين من جمادى الاولى سنة سبع وثلاثين ومأتين والف والحمد لله رب العالمين



مجموعة

رسائل ابن عابدين

الاقوال الواضحة الجلية في مسئلة نقض القسمة ومسئلة الدرجة الجعلية للعلامة
المحقق السيد محمد أمين عابدين نفعنا الله تعالى به آمين



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين* وبعد فيقول العبد الفقير الى الله تعالى محمد عابدين عفا عنه مولاه وعن والديه والمسلمين (هذه) رسالة سميتها الاقوال الواضحة الجليه * فى تحرير مسئلة نقض القسمة ومسئلة الدرجة الجعليه وهو تحرير مهم لمسئلة الامام السبكى التى ذكرها فى الاشباة فى القاعدة التاسعة فى اعمال الكلام اولى من اهماله (وهى) رجل وقف عليه ثم على اولاده ثم على اولادهم ونسله وعقبه ذكرا اوانثى للذكر مثل حظ الانثيين على ان من توفى منهم عن ولد اونسل عاد ما كان جاريا عليه من ذلك على ولده ثم على ولد ولده ثم على نسله على الفريضة وعلى ان من توفى عن غير نسل عاد ما كان جاريا عليه على من فى درجته من اهل الوقف المذكور يقدم الاقرب اليه فالاقرب ويستوى الاخ الشقيق والاخ من الاب ومن مات من اهل الوقف قبل استحقاقه لشئ من منافع الوقف وترك ولدا اواسفل منه استحق ما كان يستحقه المتوفى لوبقى حيا «١» الى ان يصير اليه شئ من منافع الوقف المذكور وقام ولده فى الاستحقاق مقام المتوفى فاذا انقرضوا فعلى الفقراء * وتوفى الموقوف عليه وانتقل الوقف الى ولديه احمد وعبد القادر ثم

«١» قوله الى ان يصير متعلق ببقى منه

توفى عبدالقادر وترك ثلاثة اولاد وهم عمر وعلي ولطيفه « ١ » وولدى ابنه محمد المتوفى فى حياة والده وهما عبدالرحمن وملكه ثم توفى عمر عن غير نسل ثم توفيت لطيفه وتركت بنتا تسمى فاطمه ثم توفى على وترك بنتا تسمى زينب ثم توفيت فاطمه بنت لطيفه عن غير ولد وصورتها فى مشجر مع عدد الموتى مرتبا بالهندى هكذا

واقف

			٢	١
			عبدالقادر	احمد
	٤	٥	٣	
محمد مات فى حيات ابيه	لطيفه	على	عمر	
١	١	١	١	
عبدالرحمن ملكه	فاطمه عقيمه	زينب	عقيم	

فالى من ينتقل نصيب فاطمه المذكوره (فاجاب السبكى) الذى يظهر لى ان عبدالقادر لما توفى انتقل نصيبه الى اولاده الثلاثة وهم عمر وعلى ولطيفه للذكر مثل حظ الانثيين وهذا هو الظاهر عندنا ويحتمل ان يقال شاركهم عبدالرحمن وملكه ولدا محمد المتوفى فى حياة ابيه ونزلا منزلة ابيهما فيكون لهما السبعان ولعلى السبعان ولعمر السبعان وللطيفة السبع وهذا وان كان محتملا فهو مرجوح عندنا لان محمدا المتوفى فى حياة والده ليس من اهل الوقف ولا من الموقوف عليهم لان بين اهل الوقف والموقوف عليه عموما وخصوصا من وجه فاذا وقف مثلا على زيد ثم عمرو ثم اولاده فعمرو موقوف عليه فى حياة زيد لانه معين قصده الواقف بخصوصه وسماه وعينه وليس من اهل الوقف حتى يوجد شرط استحقاقه وهو موت زيد * واولاد عمرو اذا آل اليهم الاستحقاق فكل واحد منهم من اهل الوقف لاموقوف عليه بخصوصه لانه لم يعينه الواقف فتبين ان محمدا والد عبدالرحمن وملكه لم يكن من اهل الوقف اى لانه لم يستحق ولاموقوفا عليه لان الواقف لم ينص على اسمه وقد يقال ان المتوفى فى حياة ابيه يستحق لانه لومات ابوه جرى عليه الوقف فينتقل هذا الاستحقاق الى اولاده وهذا كنت بحثته ثم رجعت عنه * هذا حكم الوقف بعد موت عبدالقادر فلما توفى عمر عن غير نسل انتقل نصيبه الى اخويه عملا بشرط الواقف لمن فى درجته فيصير نصيب عبدالقادر كله بينهما اثلاثا لعلى

---

(١) قوله وولدى ابنه معطوف على ثلاثة منه

الثلثان وللطيفة الثلث ويستمر حرمان عبدالرحمن وملكه فلما ماتت لطيفه انتقل نصيبهـا وهو الثلث الى ابنتها ولم ينتقل الى عبـدالرحمن وملكة شئ لوجود اولاد عبدالقادر وهم يحجبونهمـا لانهم اولاده وقدقدمهم على اولاد الاولاد الذين هما منهم ولما توفى على بن عبدالقادر وخلف بنته زينب احتمل ان يقال نصيبه كله لها وهو ثلثا نصيب عبدالقـادر عملا بقول الواقف من مات منهم عن ولد انتقل نصيبه لولده وتبقى هى وبنت عمها مستوجبتين نصيب جدهما عبدالقادر لزينب ثلثاه ولفاطمة ثلثه واحتمل ان يقال ان نصيب عبدالقادر كله ينقسم الآن على اولاد اولاده عملا بقول الواقف ثم على اولاده ثم على اولاد اولاده فقد اثبت لجميع اولاد الاولاد استحقاقا بعد الاولاد وانما حجبنا عبدالرحمن وملكه وهما من اولاد الاولاد بالاولاد فاذا انقرض الاولاد زال الحجب فيستحقـان ويقسم نصيب عبدالقادر بين جميع اولاد اولاده فلا يحصل لزينب جميع نصيب ابيها وينقص ما كان بيد فاطمة بنت لطيفة وهذا امر اقتضاه النزول الحادث بانقراض طبقة الاولاد المستفاد من قول الواقف ان اولاد الاولاد بعدهم وهذان الاحتمالان تعارضا وهو تعارض قوى ثم ذكر مرجحات للاحتمال الثانى وهو نقض القسمة بعد انقراض الطبقة الاولى ثم قال وهل يقسم للذكر مثل حظ الانثيين فيكون لعبدالرحمن خمساه ولكل من الاناث خمسه نظرا اليهم دون اصولهم او ينظر الى اصولهم فينزلون منزلتهم لو كانوا موجودين فيكون لفاطمة خمسه ولزينب خمساه ولعبد عبدالرحمن وملكه خمساه فيه احتمال وانا الى الثانى اميل حتى لا يفضـل فخذ على فخذ فى المقدار بعد ثبوت الاستحقاق فلما توفيت فاطمه عن غير ولد ولا نسل والبـاقون من اهل الوقف زينب بنت خالهـا وعبدالرحمن وملكه ولداعمها وكلهم فى درجتها وجب قسم نصيبها بينهم لعبد الرحمن نصفه ولملكه ربعه ولزينب ربعه * ولا نقول هنا ينظر الى اصولهم لان الانتقال من مساويهم ومن هو فى درجتهم فكان اعتبـارهم بانفسهم اولى انتهى كلام السبكى ملخصـا (قلت) وحاصل ما اختاره ان ولدى محمد الذى مات فى حياة والده وهما عبد الرحمن وملكه لا يقومان مقامه فى الاستحقاق من جدهما عبد القادر بل يقسم نصيب جدهما على اولاده الثلاثة وهم عمر وعلى ولطيفة على الفريضة وانهما لا يقومان مقام والدهما محمد ايضا فى الاستحقاق ممن هو فى درجة والدهما لان هذه درجة جعلية لا حقيقية فلذا لما مات عمر عقيما قسم نصيبه على اخيه صح على واخته لطيفه دون ولدى محمد الذى لو كان حيا استحق مع على ولطيفة وانه بعد انقراض الطبقة

الاولى بموت على لايعطى نصيبه لبنته زينب كما اعطى نصيب اخته لطيفة لبنتها فاطمة وان شرط الواقف ان من مات عن ولد فنصيبه لولده لان ترتيب الطبقات اصل وانتقال نصيب الوالد الى ولده فرع وتفصيل لذلك الاصل والتمسك بالاصل اولى * فتنقض القسمة الاولى ويبدأ بقسمة اخرى على البطن الثانى والموجود فيه زينب وفاطمة وعبدالرحمن وملكه ولكن لايقسم للذكر مثل حظ الانثيين كما كان يقسم على البطن الاول ولا يختص احد منهم بما كان منتقلا اليه من جهة ابيه بل ينظر الى اصولهم كأنهم احياء ويقسم عليهم ثم يعطى نصيب كل اصل لفرعه ومن ليس له فرع لايقسم عليه * وبيانه انا لما نقضنا القسمة واردنا القسمة على البطن الثانى قسمنا على اصول البطن الثانى وهم على ولطيفة ومحمد دون عمر لانه ليس له فرع فيكون لعلى خمسان تأخذهما بنته زينب وللطيفة خمس تأخذه بنتها فاطمه ولمحمد خمسان يأخذهما ولداه عبدالرحمن وملكه فلذا قال فيكون لفاطمة خمسه ولزينب خمساه ولعبدالرحمن وملكة خمساه * ثم لايخفى ان هذا كله مبنى على ان احد اخا عبد القادر مات قبل عبدالقادر وانحصر الوقف فى عبدالقادر والا لم تنقرض الدرجة الاولى حقيقة وهى درجة اولاد الواقف (وقال) الجلال السيوطى الذى يظهر اختياره اولا دخول عبدالرحمن وملكة بعد موت عبدالقادر عملا بقوله ومن مات من اهل الوقف الخ وماذكره السبكى من انه لايطلق عليه انه من اهل الوقف ممنوع بل صريح كلام الواقف انه اراد بقوله ومن مات من اهل الوقف قبل استحقاقه الذى لم يدخل فى الاستحقاق بالكلية ولكنه بصدد ان يصير اليه وهذا امر ينبغى ان يقطع به (فنقول) لما مات عبدالقادر قسم نصيبه بين اولاده الثلاثة وولدى ولده اسباعا لعبدالرحمن وملكة السبعان اثلاثا فلما مات عمر عن غير نسل انتقل نصيبه الى اخويه وولدى اخيه فيصير نصيب عبدالقادر كله بينهم لعلى خمسان وللطيفة خمس ولعبدالرحمن وملكه خمسان اثلاثا ولما توفيت لطيفة انتقل نصيبها بكماله لبنتها فاطمة ولما مات على انتقل نصيبه بكماله لبنته زينب ولما توفيت فاطمة بنت لطيفة والباقون فى درجتها زينب وعبدالرحمن وملكة قسم نصيبها بينهم للذكر مثل حظ الانثيين اعتبارا بهم لا باصولهم كما ذكره السبكى لعبد الرحمن نصف ولكل بنت ربع انتهى ملخصا (قلت) وحاصل مااختاره السيوطى ان اشتراط الواقف قيام ولد من مات قبل الاستحقاق مقامه معتبر لانها درجة جعلية جعلها الواقف لولد من مات قبل الاستحقاق فيعتبر شرطه فيقوم ولدا محمد مقامه ويأخذان

حصة من جدهما عبدالقادر فيقسم ما بيد عبدالقادر على اولاده الاحياء وعلى ابنه محمد اسباعا ويعطى ما خرج لمحمد الى ولديه وكذا يقومان مقامه فى الاستحقاق ممن هو فى درجة والدهما فلذا لما مات عمر شاركا اهل درجته فاخذا نصيب والدهما كأنه حى مع اخوته ثم مات عنهما * واختار ايضا انه بعد انقراض الطبقة لا تنقض القسمة بل من مات من آخر الطبقة عن ولد يعطى نصيبه لولده فلذا اعطى نصيب على الذى هو آخر الطبقة الاولى موتا الى بنته زينب فهذا صريح فى انه خالف السبكى فى نقض القسمة وقال لا تنقض كما خالفه فى قيام اولاد محمد مقام ابيهم * وبهذا ظهر ما فى كلام الاشباه حيث ذكر حاصل السؤال وحاصل جواب السبكى ثم قال وحاصل مخالفة الجلال السيوطى له فى شئ واحد وهو ان اولاد المتوفى فى حياة ابيه لا يحرمون مع بقاء الطبقة الاولى وانهم يستحقون معهم ووافقه على انتقاض القسمة انتهى * والصواب ان يقال فى شيئين ثانيهما عدم نقض القسمة كما علمت *ثم انه فى الاشباه قال قلت اما مخالفته فى اولاد المتوفى فى حياة ابيه فواجبة لما ذكره الجلال السيوطى واما قوله ينقض القسمة بعد انقراض كل بطن فقد افتى به بعض علماء العصر وعزوه الى الخصاف ولم ينتبهوا لما صوره الخصاف وما صوره السبكى ثم ذكر ثمانى مسائل عن الخصاف ومحل الشاهد فى الاخيرة وحاصلها وقف على ولده وولد ولده ونسلهم مرتبا (اى) قائلا كما فى عبارة الخصاف على ان يبدأ بالبطن الاعلى ثم بالذين يلونهم ثم بالذين يلونهم بطنا بعد بطن شارطا ان من مات عن ولد فنصيبه له وعن غير ولد فراجع الى الوقف وحكمه ان الغلة للاعلى ثم وثم فلو مات بعضهم عن نسل تقسم على عدد اولاد الواقف الموجودين يوم الوقف والحادثين له بعده فما اصاب الاحياء اخذوه وما اصاب الميت كان لولده وان كان الواقف شرط تقديم البطن الاعلى لكونه قال بعده ان من مات عن ولد فنصيبه له وكذا لو مات الاعلى واحدا فيجعل سهم الميت لابنه ولو كان عدد البطن الاعلى عشرة ومات واحدا منهم عن ولد ثم ثمانية عن غير نسل تقسم الغلة على سهمين سهم للحى وسهم للميت يكون لولده ولو كان للواقف ايضا ابنان ماتا قبل الوقف عن ولدين لا حق لهما ما دام واحد من الاعلى لانهما من البطن الثانى فلا حق لهما حتى ينقرض الاعلى وكل من مات من العشرة وترك ولدا اخذ نصيب ابيه ولا شئ لولد من مات قبل الوقف وان استووا فى الطبقة فان بقى منهم واحد قسمت على عشرة فما اصاب الحى اخذه وما اصاب الموتى كان لاولادهم * فان مات العاشر عن ولد انتقضت القسمة لانقراض البطن الاعلى ورجعت الى البطن الثانى ينظر

الى اولاد العشرة واولاد الميت قبل الوقف فتقسم بالسوية بينهم * ولا يرد نصيب
من مات الى ولده الاقبل انقراض البطن الاعلى فيقسم على عدد البطن الاعلى
فما اصاب الميت كان لولده فاذا انقرض البطن الاعلى نقضنا القسمة وجعلناها على
عدد البطن الثانى ولم نعمل باشتراط انتقال نصيب الميت الى ولده هنا لكون الواقف
قال على ولده وولد ولده فلزم دخول اولاد من مات قبل الوقف فلزم نقض
القسمة فلو لم يكن له ولد الا العشرة فماتوا واحدا بعد واحد وكلما مات واحد
ترك اولادا حتى مات العشرة فنهم من ترك خمسة اولاد ومنهم من ترك ثلاثة
ومنهم من ترك ستة ومنهم من ترك واحدا فمن مات كان نصيبه لولده فلما مات العاشر
تنقض القسمة الاولى ويرد ذلك الى البطن الثانى وتقسم على عددهم ويبطل قوله
من مات عن ولد انتقل نصيبه لولده لان الامر يؤل الى قوله وولد ولدي وكذلك
لو مات جميع البطن الثانى ولم يبق منهم احد ووجد فى البطن الثالث ثمانية انفس
وكذلك كل بطن يقسم على عددهم ويبطل ما كان قبل ذلك انتهى باختصار *
قال صاحب الاشباه فاخذ بعض العصريين من هذا ان الخصاف قائل بنقض
القسمة فى مثل مسئلة السبكى ولم يتأمل الفرق بين المسئلتين فان فى مسئلة
السبكى وقف على اولاده ثم اولادهم بكلمة ثم وفى مسئلة الخصاف بالواو
لا بثم فصدر مسئلة الخصاف اقتضى اشتراك البطن الاعلى مع الاسفل
وصدر مسئلة السبكى اقتضى عدم الاشتراك * واما ما ذكره الخصاف بعده
مما يفيد معنى ثم وهو تقديم البطن الاعلى ففيه انه اخراج بعد الدخول
فى الاول بخلاف التعبير بثم من اول الكلام فان البطن الثانى لم يدخل
مع البطن الاول فكيف يصح ان يستدل بكلام الخصاف على مسئله السبكى انتهى
ملخصا (ورد عليه العلامة البيرى) بان هذه الدعوى مدفوعة بقول الخصاف فاذا
مات العاشر استقبلت القسمة لان الواقف لما قال ان يبدأ بالبطن الاعلى ثم بالذين
يلونهم فهذا بمنزلة قوله على ولد صلبي ثم على ولد ولدي من بعدهم انتهى وبه تبطل
دعوى انه اخراج بعد الدخول وقد نص اصحاب الفتاوى كالخلاصة وغيرها ان
الحكم فيما اذا كان الوقف مرتبا بثم او الواو المعقبة ببطنا بعد بطن على السواء وانه
يبدأ بما بدأ به الواقف وعلل للصورتين المذكورتين فى الظهيرية بان مراعاة شروط
الواقف لازمة والواقف انما جعل لاولاد اولاده بعد انقراض البطن الاول فكيف
يقال بالاشتراك المؤدى لابطال شرط الواقف الاستحقاق المشروط قدرا وزمنا انتهى
ثم قال فى الاشباه فالحاصل ان الواقف اذا وقف على اولاده واولاد اولاده وعلى اولاد

اولاد اولاده وذريته ونسله طبقة بعد طبقه وبطنا بعد بطن تحجب الطبقة العليا السفلى على ان من مات عن ولد فنصيبه لولده ومن مات عن غير ولد فنصيبه الى من هو فى درجته وذوى طبقته وعلى ان من مات قبل دخوله فى هذا الوقف واستحقاقه شئ من منافعه وترك ولدا او ولد ولد او اسفل استحق ما كان يستحقه ابوه لو كان حيا * وهذه الصورة كثيرة الوقوع لكن بعضهم يعبر بثم بين الطبقات وبعضهم بالواو * فان كان بالواو يقسم الوقف بين الطبقة العليا وبين اولاد المتوفى فى حياة الواقف قبل دخوله فلهم ما خص اباهم لو كان حيا مع اخوته فمن مات من اولاد الواقف وله ولد كان نصيبه لولده ومن مات عن غير ولد كان نصيبه لاخوته فيستمر الحال كذلك الى انقراض البطن الاعلى وهى مسئلة الخصاف التى قال فيها بنقض القسمة حيث ذكر بالواو وقد علمته * وان ذكر بثم فمن مات عن ولد من اهل البطن الاول انتقل نصيبه الى ولده ويستمر له فلا ينقض اصلا بعد ولو انقرض اهل البطن الاول فاذا مات احدى ولدى الواقف عن ولد والآخر عن عشرة كان النصف لولد من مات وله ولد والنصف الآخر للعشرة فاذا مات ابناء الواقف استمر النصف للواحد والنصف للعشرة وان استووا فى الطبقة فقوله على ان من مات وله ولد مخصص من ترتيب البطون فلا يراعى فيه الترتيب ثم من كان له شئ ينتقل الى ولده وهكذا الى آخر البطون حتى لو قدر ان الواقف مات عن ولدين ثم ان احدهما مات عن عشرة اولاد والثانى عن ولد واحد ثم ان من مات عن ولد واحد خلف ولدا واحدا وهكذا الى البطن العاشر ومن مات عن عشرة خلف كل اولادا حتى وصلوا الى مائة فى البطن العاشر يعطى للواحد نصف الوقف والنصف الآخر بين المائة وان استووا فى الدرجة انتهى كلام الاشباه ملخصا (وقد رد عليه جمع) من محشى الاشباه حتى ان العلامة المقدسى الف رسالة فى الرد عليه وحققوا كلهم انه لا فرق بين التعبير بثم والتعبير بالواو المقترنة بما يفيد الترتيب كبطنا بعد بطن فى انه تنقض القسمة بانقراض كل بطن وتستأنف على البطن الذى يليه * وقال المقدسى فى رسالته زعم فى الاشباه ان بعض علماء عصره افتوا بذلك وانهم مخطئون وهو على الصواب والامر بالعكس بلا ارتياب فالمفتى بذلك بعض مشايخه الذين هم بالصلاح واتباع المنقول معروفون وقد افتى بذلك جماعة من افاضل الحنفية والشافعية والترتيب فيها بلفظ ثم وهم مشايخنا ومشايخهم فمنهم شيخ الاسلام سرى الدين عبد البر بن الشحنة الحنفى وتبعه الشيخ المحقق نور الدين المحلى الشافعى والشيخ العالم الصالح [illegible] الدين الطرابلسى الحنفى وقاضى القضاة شيخنا نور الدين الطرابلسى الحنفى والشيخ

العمدة على الشافعي وشيخنا العلامة شهاب الدين الرملي الشافعي ومنهم قاضي القضاة البرهان ابن ابي شريف المقدسي الشافعي وتبعه العلامة علاء الدين الاخيمي وغيرهم ثم اخذ في تتبع كلام صاحب الاشباه والرد عليه (قلت) وكذلك افتى بذلك العلامة ابن الشلبي شيخ صاحب الاشباه في سؤال مرتب بثم وقال الصواب نقض القسمة كما اقتضاه صريح عبارة الخصاف ولا اعلم احدا من مشايخنا خالف في ذلك بل وافقه اى وافق الخصاف جماعة من السادة الشافعية وغيرهم ثم قال ووافقني على ذلك قاضي القضاة نور الدين الطرابلسي والعلامة برهان الدين الغزي انتهى وقسم على البطن الثاني اعتبارا برؤسهم لاباء ولهم خلافا لما افتى به السبكي * وقد رايت في فتاوى العلامة ابن حجر الشافعي تأييده القول بنقض القسمة على نحو ما مر عن الخصاف وابن الشلبي ونقل مثله عن الامام البلقيني والسيد السمهودي من الشافعية فحاصل ما نقله عن البلقيني انه اجاب عن صورة سؤال مرتب فيه بين البطون بثم بان الغلة تقسم على جميع الطبقة الثانية عملا بقول الواقف ثم من بعدهم على اولادهم واما قوله ومن مات منهم وله ولد فنصيبه لولده فذلك عند وجود من يساوى الميت لانه اراد بذلك ان يبين ان قوله الطبقة العليا تحجب السفلى انما هو بالنسبة الى حجب الاصل لفرعه وان الترتيب الذى ذكره بثم ترتيب افراد لا ترتيب جملة فاذا مات الاخير من اى طبقة كانت لم يختص ولده بنصيبه بل تكون الغلة للطبقة الثانية على حسب ماشرطه الواقف من تفضيل او تسوية وصار تقدير الكلام ومن مات منهم وله ولد انتقل نصيبه لولده دون من في طبقة ابيه حتى لا يحرم ولد من مات في حياة ابيه ممن (لعله من)يساوى اصله وقد زال هذا المعنى في موت الاخير * وهذه المسئلة قد وقعت قديما فافتى بهذا فيها ووافقه عليها اكابر العلماء في ذلك الوقت ثم وجدت التصريح بها في اوقاف الخصاف وفيه الجزم بما افتيت به انتهى كلام البلقيني (فهذا) صريح ايضا بالنقل عن اكابر العلماء بما يخالف كلام الاشباه * ونقل ابن حجر ايضا عبارة السيد السمهودي وفيها التصريح بنقض القسمة كذلك وانه لو مات من البطن الاول واحد عن خمسة اولاد وواحد عن ثلاثة وواحد عن اثنين واختص كل واحد من الفروع بنصيب اصولهم ثم مات الآخر من البطن الاول عن ولد تنقض القسمة وتقسم غلة الوقف على جميع الفروع من البطن الثاني وهم عشرة بالسوية اعشارا وصورة سؤاله كان الترتيب فيها بثم ايضا وقد استدلوا على الحكم فيها بكلام الخصاف الذى ذكر فيه الواو

المقترنة بما يفيد الترتيب مثل بطنا بعد بطن * وفيما ذكرناه تنبيه ايضا على ان نقض القسمة بقسمة مستأنفة على عدد رؤس البطن الثانى باعتبار عدد رؤسهم كما يقوله الخصاف لا باعتبار اصولهم كما هو مختار السبكى * وفيه رد على السيوطى ايضا حيث لم ينقض القسمة ﴿ تنبيه ﴾ تقدم عن السبكى انه لم يعتبر الدرجة الجعلية اصلا وان السيوطى اعتبرها كالدرجة الاصلية * وصورتها ما مر من قول الواقف على ان من مات قبل استحقاقه لشئ من منافع الوقف وترك ولدا او ولد ولد او اسفل منه قام ولده او الاسفل منه مقامه واستحق ما كان يستحقه والده لو كان حيا وذلك كما ذكر فى مسئلة السبكى من عبدالرحمن وملكه ولدى محمد الذى مات فى حياة والده عبدالقادر قبل الاستحقاق * فالسبكى لم يعتبر هذه الدرجة اصلا حيث لم يعطهما شيأ من نصيب جدهما عبدالقادر ولا من نصيب عمهما عمر وانما ابقاهما فى درجتهما الاصلية الى ان انتقلت القسمة الى الطبقة الثانية فقسم عليهما مع بقية اهل طبقتهما * والسيوطى اعتبرها كالدرجة الاصلية فاقامهما مقام والدهما محمد وقسم حصة عبدالقادر عليهما مع عميهما عمر وعلى او عمتهما لطيفة ثم لما مات عمر عقيما وانتقلت حصته لاهل درجته وهو اخوه على واخته لطيفة ادخل معهما عبدالرحمن وملكة فى الاستحقاق من عمهما عمر المذكور لقيامهما مقام ابيهما محمد فانه اخو عمر ايضا والذى عليه جمهور العلماء من اهل الافتاء قيام ولد من مات قبل والده فى الاستحقاق من جده واما دخوله فى الاستحقاق من عمه ونحوه ممن هو فى درجة والده المتوفى قبل الاستحقاق فقد وقع فيه معترك عظيم بين العلماء فقال جماعة بدخوله فى الموضعين منهم الجلال السيوطى كما علمته ومال السبكى فى سؤال آخر الى عدم دخوله فى الثانى (وصورة) السؤال ما ذكره عنه فى الاشباه ونصه (وسئل) السبكى ايضا عن رجل وقف على حمزة ثم اولاده ثم اولادهم « ١ » وشرط ان من مات من اولاده انتقل نصيبه للباقين من اخوته ومن مات قبل استحقاقه لشئ من منافع الوقف وله ولد استحق ولده ما كان يستحقه المتوفى لو كان حيا فمات حمزة وخلف ولدين هما عماد الدين وخديجة وولد ولد مات ابوه فى حياة والده وهو نجم الدين بن مؤيد الدين ابن حمزة فاخذ الولدان نصيبهما وولد الولد النصيب الذى لو كان

« ١ » قوله وشرط ان من مات الخ الظاهر ان فى عبارة الاشباه سقطا والاصل ان من مات من اولاده عن ولد انتقل نصيبه لولده ومن مات لا عن ولد انتقل نصيبه للباقين الخ تأمل منه

ابوه بالاخذه * ثم ماتت خديجة فهل يختص اخوها بالباقى اويشاركها ولد اخيه نجم الدين (فاجاب) تعارض فيه اللفظان فيحتمل المشاركة ولكن الارجح اختصاص الاخ ويرجحه ان التنصيص على الاخوة وعلى الباقين منهم كالخاص وقوله ومن مات قبل الاستحقاق كالعام فيقدم الخاص على العام انتهى * وقوله تعارض فيه اللفظان اى قوله انتقل نصيبه للباقين من اخوته فان عماد الدين ليس من الاخوة والثانى قوله استحق ولده ما كان يستحقه المتوفى لوكان حيا فانه يفيد استحقاق عماد الدين * والذى حققه العلامة الشيخ على المقدسى فى رسالته مشاركة ولد الاخ لقيامه مقام ابيه لان الخاص لايقدم على العام عندنا ولفظ من فى قوله من مات قبل استحقاقه لشئ عام ولفظ مقام فى قوله قام مقامه نكرة مضافة تفيد العموم * وقال انه افتى بذلك طائفة من اعيان العلماء * وخالفه فى ذلك اخرون من علماء المذاهب الاربعة فجعلوا ابن من مات ابوه قبل الاستحقاق قائما مقام ابيه فى استحقاقه من حمزة دون استحقاقه من عمته خديجة * وفى شرح الاقناع الحنبلى مانصه فائدة لوقال على ان من مات قبل دخوله فى الوقف عن ولد وان سفل وآل الحال فى الوقف الى انه لوكان المتوفى موجودا لدخل قام ولده مقامه فى ذلك وان سفل واستحق ما كان اصله يستحقه من ذلك ان لوكان موجودا . فانحصر الوقف فى رجل من اولاد الواقف ورزق خمسة اولاد مات احدهم فى حياة والداه وترك ولدا * ثم مات الرجل عن اولاده الاربعة وولد ولده ثم مات من الاربعة ثلاثة عن غير ولد وبقى منهم واحد مع ولد اخيه استحق الولد الباقى اربعة اخماس ريع الوقف وولد اخيه الخمس الباقى افتى به البدر محمد الشهاوى الحنفى وتابعه الناصر الطبلاوى الشافعى والشهاب احمد البهوتى الحنبلى (ووجهه) ان قول الواقف على ان من مات منهم قبل دخوله فى هذا الوقف الخ مقصور على استحقاق الولد لنصيب والده المستحق له فى حياته لايتعداه الى من مات من اخوة والده عن غير ولد بعد موته بل ذلك انما يكون للاخوة الاحياء عملا بقول الواقف على ان من توفى منهم عن غير ولد الخ اذ لايمكن اقامة الولد مقام ابيه فى الوصف الذى هو الاخوة حقيقة بل مجازا والاصل حمل اللفظ على حقيقته وفى ذلك جمع بين الشرطين وعمل بكل منهما فى محله وذلك اولى من الغاء احدهما انتهى (قلت) هذا انما يتجه ان لو قال على ان من مات عن غير ولد عاد نصيبه لاخوته فهنا يمكن ان يقال ذو الدرجة الجعلية لايستحق مع اعمامه اذا مات واحد منهم عن غير ولد لان الواقف شرط

عود نصيبه الى اخوته وذو الدرجة الجعلية الذي اقامه الواقف مقام ابيه المتوفى
قبل الاستحقاق لايقوم مقامه في وصف الاخوة حقيقة اما لوقال من مات عن غير
ولد عاد نصيبه الى من في طبقته الاقرب فالاقرب كما يذكر في غالب كتب الاوقاف
فلا يتأتى ماقاله لان الواقف اقامه في درجة ابيه فيعود اليه مايعود الى اهل
هذه الدرجة * على انه يقال ان قوله قام مقامه يشمل قيامه مقامه في
وصف الاخوة كما شمل وصف الطبقة لان مراد الواقف انزاله منزلة ابيه
المتوفى حتى اعتبر المتوفى كانه حي ولوكان حيا استحق بوصف الطبقة وكذا بوصف
الاخوة * الاترى انه استحق بوصف البنوة فيما اذا مات الواقف اوغيره عن ابن
وعن ابن ابن مات ابوه قبل الاستحقاق فانك تعطى ابن الابن المذكور مع عمه
وقد شرط الواقف ان من مات عن ولد فنصيبه لولده وماذاك الا بجعل ابن الابن بمنزلة
الابن حتى لايلغو شئ من الشرطين المذكورين نعم ايد بعض المحققين عدم مشاركته
لاعمامه بان لفظ الطبقة في كلام الواقف محمول على الحقيقة دون المجاز لئلا يلزم الجمع
بين المتضادين واعطاء الشخص في موضع دل صريح كلام الواقف على حرمانه فيه
وحرمانه في موضع دل صريح كلام الواقف على اعطائه فيه كما اذا مات المتوفى ابوه
قبل الاستحقاق عن غير ولد وله نصيب فان اعطينا نصيبه اهل طبقته واهل طبقة ابيه معا جمعنا
بين الحقيقة والمجاز وان اعطينا اهل واحدة منهما دون الاخرى فان كانت طبقته
نكون اهملنا المجازية وقد كنا فرضناه من اهلها الى حين اخذ مع اعمامه من نصيب جده
وان كانت طبقة ابيه نكون اهملنا الحقيقية بعد ان حكمنا له بالاستحقاق فيها بصريح
شرط الواقف فابقينا الطبقة في كلام الواقف على حقيقتها واعملنا الكلامين بحسب
الامكان وقلنا ان غرض الواقف ان ولد من مات قبل الاستحقاق لايكون محروما
بل يستحق القدر الذي لوفرض ابوه حيا لتلقاه عن ابيه وامه تشبيها بولد من مات
قبل الاستحقاق بولد من مات بعده في الاعطاء ولو قلنا بخلاف ذلك لزم ان نثبت
للمشبه قدرا زائدا على المشبه به اذ ولد من مات بعد الاستحقاق ليس له هذا المعنى
انتهى اى ان ولد من مات بعد الاستحقاق جعل له الواقف نصيب ابيه لئلا يكون
محروما منه ولومات احد من اعمامه اوغيرهم ممن في درجة ابيه لم يجعل له الواقف
منه شيئا حيث شرط ان من مات لاعن ولد فنصيبه لمن في طبقته اوفنصيبه لاخوته
*واما ولد من مات قبل الاستحقاق فانه لما لم يدخل في الشرطين احب الواقف
ان لايحرم ايضا ما كان يستحقه ابوه لوكان حيا فشرط الشرط الثالث لادخاله في ريع
الوقف قبل انقراض درجة ابيه كما ادخل ولد من مات بعد الاستحقاق وجعله

بمنزلته فلو اعطيناه ايضا من اعمامه تنزيلا له منزلة ابيه من كل وجه لزم ان يزيد على ولد المستحق ولا يساعده غرض الواقف وقد صرحوا بان الغرض يصلح مخصصا وبهذا يندفع ما استدل به المقدسى على دعواه من عموم لفظ من ولفظ مقام كما مر اذ يبعد ان يكون مراد الواقف ان يجعل ولد ولد ولده الميت قبل الاستحقاق اقوى حالا من ولد ولده الميت بعد الاستحقاق وانما المعروف المالوف الحاقه به وعدم حرمانه فيختص عموم لفظ المقام بما دل عليه المقام وعن هذا والله تعالى اعلم افتى جمهور العلماء من المذاهب الاربعة بما مر عن شرح الاقناع كما رأيته فى رسالة للعلامة الشرنبلالى وافق العلامة المقدسى ورد فيها على من افتى بخلافه فى واقعة شرح الاقناع ونقل عباراتهم وهم الشيخ بدر الدين الشهاب الحنفى والشيخ ناصر الدين الطبلاوى الشافعى والشيخ شهاب الدين احمد البهوتى الحنبلى والشيخ ناصر الدين اللقانى المالكى والشيخ محمد المسيرى الحنفى والشيخ شهاب الدين احمد بن شعبان الحنفى وصاحب البحر والاشباه الشيخ زين بن نجيم الحنفى * ومستند الشرنبلالى فى الرد على هؤلاء الاعلام هو ما مر عن المقدسى من عموم لفظ من ولفظ مقام وكون الشرط الذى فيه اقامة ولد من مات قبل استحقاقه مقام ابيه متأخرا ناسخا لعموم الشرط الذى قبله وهو اشتراط من مات لا عن ولد فنصيبه لاخوته والعمل على المتأخر (قلت) وقد علمت مما قدمناه الجواب بان العموم غير مراد لمخالفته لغرض الواقف وح فلا معارضة بين الشرطين فلا نسخ (والعجب) من الشرنبلالى حيث بنى رسالته المذكورة على سؤال اعطى فيه ولد من مات قبل الاستحقاق مع انه لم يصرح فيه بالشرط الثالث فنذكر ذلك تتميما للفائدة * فنقول قال فى رسالته بعد الخطبة هذه رسالة متضمنة لجواب حادثة مهمة فى شرط واقف اردت تسطيرها لكثرة وقوع مثلها واشتباه الحكم فيها على كثير ممن تصدر للفتوى فافتى بخلاف النص فيها ورأيت مثلها قد افتى فيه شيخ مشايخنا العلامة نور الدين الشيخ الامام على المقدسى وقد خالف غيره من اكابر عصره من اهل مذهبه كباقى ائمة المذاهب الثلاثة ثم ذكر الشرنبلالى صورة المسئلة المارة «١» وهى فى واقف وقف على اولاده يحيى وعبد الجواد وعلى ثم

«١» صورة السؤال على ما رأيته فى رسالة العلامة الشرنبلالى رحمه الله تعالى فى واقف وقف على اولاده يحيى وعبد الجواد وعلى ثم على اولادهم ثم على اولاد اولادهم ونسلهم وعقبهم طبقة بعد طبقة ونسلا بعد نسل الذكر والانثى فى ذلك سواء على ان من مات منهم وترك ولدا او ولد ولد وان سفل انتقل نصيبه من ذلك الى ولده او ولد ولده وان سفل الذكر والانثى فى ذلك سواء (٢)

على اولادهم ثم وثم طبقة بعد طبقة الذكر والانثى في ذلك سواء على ان من مات منهم عن ولد او اسفل منه فنصيبه لولده او الاسفل منه وان لم يكن له ولد ولا اسفل منه فنصيبه لاخوته المشاركين له في الاستحقاق بالوقف المذكور مضافا لما يستحقونه * ثم مات عبد الجواد عن اخويه عقيما * ثم مات يحيي عن ابن وبنتين فماتت احدى ابنتين عن اولاد ثلاثة وماتت الاخرى عن اخيها عقيما فانتقلت حصتها لاخيها ثم مات على ابن الواقف عن بنتين * ثم مات ابن يحيي عقيما عن اولاد اخته وبنتى عمه على فهل تنتقل حصته لبنتى عمه او لاولاد اخته او للجميع (قال فاجبت) بانه يقسم ربع الوقف اثلاثا ثلثه لاولاد بنت يحيي وثلثاه لبنتى على لانه لما مات على ابن الواقف انتقضت القسمة بكونه آخر الطبقة فصار المستحقون اربعة منهم الموجود حقيقة ثلاثة بنتا على وابن يحيي والرابع الموجود تقديرا بنت يحيي التى اعقبت ابنا وبنتين فلاولادها نصيبها وهو الربع الرابع ولاخيها الربع الثانى والكل من بنتى على ابن الواقف ربع * ولما مات ابن يحيي عقيما وليس له اخوة رجعت حصته الى الوقف فاستحقها الموجودون فانقسم ربع الوقف اثلاثا كما ذكرنا * هذا مقتضى شرط الواقف * وبمثله صرح الخصاف حيث قال قلت أرأيت ان كان عدد البطن الاعلى عشرة فمات منهم اثنان ولم يتركا ولدا ولا ولد ولد ولا نسلا ثم مات آخران بعد ذلك وترك كل واحد منهما ولدا او ولد ولد ثم مات بعد هذين آخران ولم يتركا ولدا ولا ولد ولد ولا نسلا فتنازع الاربعة الباقون من البطن الاعلى وولد الميتين فقال الاربعة نصيب الميتين الاولين الذين لم يتركا ولدا راجع علينا وعلى اولاد اخوينا هؤلاء ونصيب الميتين الآخرين لنا دون اولاد اخوينا لان هذين الميتين الآخرين ماتا بعد موت ابوى هذين فلا حق لهما فيما يرجع من نصيب الآخرين * قال السبيل فيه ان تقسم الغلة يوم تأتى على ستة اسهم على هؤلاء الاربعة وعلى الميتين الذين تركا اولادا فما اصاب الاربعة فلهم وما اصاب الميتين فلاولادهما وسقط سهام الاربعة الموتى الذين لم يتركوا اولادا لان الواقف قال من مات منهم ولا ولد له رجع نصيبه على اصل هذه الصدقة فقد رددنا نصيب من مات منهم ولا ولد له الى اصل الغلة ثم قسمنا ذلك على من يستحقها انتهى كلام الخصاف وكذلك يرجع نصيب من لم يبين الواقف

(٢) وان لم يكن له ولد ولا ولد ولد ولا اسفل من ذلك انتقل نصيبه الى اخوته المشاركين له في الاستحقاق بالوقف المذكور مضافا لما يستحقونه هذا شرط الواقف انتهى ثم ذكر ترتيب الاموات (والمعنى واحد مصحح

مستحقه لاصل الغلة كما نص عليه الخصاف انتهى كلام الشرنبلالي (قلت) اما افتاؤه بنقض القسمة ورجوع حصة ابن يحيي الى غلة الوقف فصحيح واما دخول بنت يحي فغير مسلم لانها ماتت قبل نقض القسمة واولادها من اهل الدرجة الثالثة والقسمة المستأنفة انما هي على رؤس اهل الدرجة الثانية كما قدمناه عن الخصاف ومن تابعه وان اراد اختيار ماقاله السبكي من القسمة على اصولهم كما هو تقريره لايستقيم ايضا اذ ليس في صورة سؤاله تنزيل ولد من مات قبل الاستحقاق منزلة اصله واما مانقله من عبارة الخصاف فليس فيها مايشهد له اصلا لانه انما اعطى اولاد الميتين لعدم نقض القسمة لبقاء الطبقة الاولى (وبيانه) ان مسئلة الخصاف شرط فيها الترتيب بين الطبقات وان من مات عن ولد فنصيبه لولده اوعن غير ولد فراجع الى غلة الوقف كما في عبارة الاشباه فلما مات من العشرة اثنان لاعن ولد عاد سهمهما الى اصل الغلة وصارت تقسم على ثمانية ولما مات اثنان ايضا عن ولدين انتقل سهمهما لولديهما وبقيت القسمة على ثمانية فلما مات آخران لاعن ولد رجع سهماهما الى اصل الغلة وصارت تقسم على ستة الاربعة الاحياء من اولاد الواقف والميتين عن ولدين وتعطى حصة الميتين لولديهما واما لو شرط انتقال نصيب من مات لاعن ولد الى اخوته او الى اهل طبقته فيختلف الحكم المذكور لانه لما مات اثنان من العشرة لاعن ولد انتقل نصيبهما الى اخوتهما الثمانية فلما مات اثنان عن ولدين اعطى ولداهما سهمين من الاسهم الثمانية ولما مات الاخيران لاعن ولد انتقل نصيبهما الى اخوتهما الستة فقط دون ولدي الميتين لانهما من اهل الدرجة الثانية وليس فيه اشتراط اقامة من مات عن ولد مقام والده وح فيعطى ستة سهام لاولاد الواقف الاربعة الاحياء وسهمان لولدي ولديه (بقي هنا شئ) وهو انه لو شرط الدرجة الجعلية واردنا نقض القسمة بانقراض البطن الاعلى واستيناف القسمة على رؤس البطن الذي يليه وكان في هذا البطن الثاني رجل مات قبل استحقاقه عن ولد فهل ينزل ولده منزلته ويقسم عليه (ظاهر) قول الخصاف يقسم على عدد البطن الثاني ويبطل قوله من مات عن ولد انتقل نصيبه لولده لان الامر يؤل الى قوله وولد ولدي الخ ان هذا الولد لايقسم عليه لانه ليس من البطن الثاني بل هو من الثالث * وقد يقال ان كلام الخصاف في غير مافيه اشتراط الدرجة الجعلية لان الخصاف لم يذكرها في كتابه فحيث فرض الواقف من مات قبل الاستحقاق عن ولد حيا ونزل ابنه منزلته تقسم عليه حصة ابيه في هذه القسمة المستأنفة لانه حيث آل الامر الى

قوله وعلى ولد ولدى وهذا الميت من جملة ولد ولده وقد نزله منزلة الاحياء لئلا يحرم ولده الموجود الآن فقسم عليه ايضا عملا بشرطه ويبقى هذا الشرط عند نقض القسمة وان بطل الشرط الاول وهو قوله من مات عن ولد فنصيبه لولده لانه انما بطل لئلا يبطل قوله وعلى ولد ولدى لانه ان انقرض البطن الاول ولم تنقض القسمة بل اعطينا نصيب آخر الطبقات موتا الى ولده وهكذا فى كل طبقة يلزم بطلان ترتيبه بين الطبقات المستفاد من لفظه ثم او من لفظة طبقة بعد طبقة فتنقض القسمة بموت آخر الطبقة العليا وتقسم قسمة مستأنفة على التى تليها ثم تعمل جميع شروطه فتعطى حصة من مات عن ولد من الطبقة الثانية لولده الى ان يموت آخر هذه الطبقة فتنقض القسمة ونبطل ما كنا اعطيناه من حصة المتوفى عن ولد من هذه الطبقة الثانية لولده كما فعلنا فى الاولى ونقسم على الطبقة الثالثة قسمة مستأنفة وهكذا فى سائر الطبقات واما شرط الدرجة الجعلية فاذا اعملناه عند القسمة المستأنفة فلا يلزم عليه ابطال شئ من الشروط التى شرطها الواقف فلا داعى الى عدم اعماله بل فى اعماله اعمال غرض الواقف وهو انه اراد ان لا يحرم ولد من مات والده قبل الاستحقاق هذا ما ظهر لى ولم ار من تعرض له والله سبحانه اعلم (فائدة) اذا قال فى الدرجة الجعلية من مات قبل استحقاقه عن ولد انتقل اليه ما كان يستحقه ابوه لو كان حيا فماتت امرأة قبل الاستحقاق عن ولد قال العلامة المناوى فى كتابه تيسير الوقوف زعم القاضى بهاء الدين بن الزكى ان نصيبها لا ينتقل لولدها بحكم هذا الشرط لانه مذكور بلفظ الاب فلا يتناول الام وخطاه التاجى وافتى بان لفظ الاب جاء للتغليب فلا فرق بين الذكر والانثى انتهى وهو ظاهر موافق لغرض الواقف وبقى فوائد اخر تتعلق بهذه المسئلة ذكرتها فى كتابى العقود الدرية تنقيح الفتاوى الحامدية وهذه المسئلة تحتمل كلاما طويلا ولكن فيما ذكرناه هنا كفاية * لذوى الدراية * والله تعالى اعلم بالصواب * واليه المرجع والمآب * وصلى الله تعالى على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين

العقود الديه فى قول الواقف على الفريضة الشرعية لخاتمة
المحققين نخبة المدققين العلامة المرحوم السيد محمد
عابدين نفعنا الله تعالى بعلومه فى الدنيا ويوم الدين
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين * الذى وفق من شاء من الواقفين * على شروط الواقفين * التى لم تزل العلماء فيها متحيرين * لفهم الحق المبين * بواضح الادلة والبراهين * والصلاة والسلام على النبي الامين * المبعوث رحمة للعالمين * وعلى آله واصحابه نخبة العاملين * وقدوة العابدين * وتابعيهم باحسان الى يوم الدين (اما بعد) فيقول العبد الفقير محمد امين * الشهير بابن عابدين * غفر الله له ولوالديه والمسلمين اجمعين * قد وقع السؤال عن قول واقف فى كتاب وقفه يقسم ريع الوقف على الموقوف عليهم على الفريضة الشرعية هل المراد به المفاضلة بين الذكور والاناث ام القسمة بالسويه * فاردت تحرير الجواب * بلا ايجاز ولا اطناب * فى رسالة (سميتها) العقود الدريه * فى قولهم على الفريضة الشرعيه فاقول وبالله التوفيق * ومن فيض فضله استمد التحقيق * ان هذه المسئلة قد اختلفت فيها فتاوى المفتين * من العلماء المتأخرين * حيث لم يرد فيها نص عن الائمة المتقدمين * وقد الف فيها رسالة شيخ الاسلام العلامة يحيى ابن المنقار المفتى بدمشق الشام * سماها الرسالة المرضية فى الفريضة الشرعيه * وافقه عليها كثير من اهل عصره * وصوبوا ما ابتكره بثاقب فكره * وخالفه فيها آخرون * والكل ائمة معتبرون * فها انا اذكر لك جملة من كلام الفريقين * واضم اليها ما تقربه العين ويقربه كل منصف مسعف * غير حسود متلهف * ولا عدو متأسف * على حسب ما يظهر لفهمى السقيم * وفوق كل ذى علم عليم ﴿ فصل ﴾ فى تلخيص ما فى الرسالة المرضية للعلامة ابن المنقار وهو انه قد وقع السؤال فى رجل وقف وقفه حال صحته على اولاده واولاد اولاده وذريته ونسله وعقبه على الفريضة الشرعيه وجعل آخره للفقراء وله اولاد اولاد اولاد ذكور واناث كيف تقسم الغلة بينهم (فاجاب) شيخ الاسلام محمد الحجازى الشافعى بانه تقسم على جميعهم حيث لم يقل الواقف للذكر مثل حظ الانثيين * وبه افتى الشيخ سالم السنهورى المالكى والقاضى تاج الدين الحنفى وغيرهما (ومما) يؤيده قول الخصاف اصل الوقف انما يطلب به ما عند الله تعالى وهو الثواب واصله للمساكين انتهى * فلابد من اعتبار الصدقة فى الوقف لتصحيح اصله * وقال الله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء

ذی القربی) ای أعطاء القرابة خصهم بالذکر اهتمامابهم الاتری انهم صرحوا جیعا بانه تفرق صدقة کل فریق منهم علی السویة لاتفضل الذکور علی الاناث لمافیهامن اجر الصدقة واجر الصلة وکذلک المشروع فی الوقف علی الاولاد حالة الصحة التسویة بینهم ذکرا کان اوانثی من قبل ان الواقف انما اراد القربة کذا صرح به الخصاف وقصد بذلک ایضا الصلة للاولاد علی وجه الدوام * والعدل والانصاف من حقوق الاولاد فی العطایا والاحسان والوقف عطیة فلاتفاوت فی ذلک بین الذکر والانثی بسبب التسویة فی الحق المذکور * لما روی مسلم فی صحیحه من حدیث النعمان بن بشیر رضی الله تعالی عنهما قال تصدق علی ابی ببعض ماله فقالت امی عمرة بنت رواحة لاارضی حتی تشهد لی رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم فانطلق بی یشهده علی صدقتی فقال رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم افعلت هذا بولدک کلهم قال لاقال اتقوا الله واعدلوا فی اولادکم فرجع ابی فرد تلک الصدقة * وعن ابن عباس رضی الله تعالی عنهما قال قال رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم سووا بین اولادکم فی العطیة ولوکنت مؤثرا احدا لآثرت النساء علی الرجال رواه سعید فی سننه الحدیث * وقال الاکمل الصدقة عطیة یرادبها المثوبة * وقال صاحب الاختیار الهبة هی العطیة الخالیة عن تقدم الاستحقاق والصدقة کالهبة لانها تبرع انتهی * فقد صح ان لفظ الهبة والصدقة والوقف داخل فی لفظ العطایا * وفسروا کلهم العدل فی الاولاد بالتسویة والانصاف فی العطایا بین الذکور والاناث حالة الحیاة * وفی الخانیة ولووهب رجل شیأ لاولاده فی الصحة واراد تفضیل البعض علی البعض روی عن ابی حنیفة انه لاباس به اذا کان التفضیل لزیادة فضل فی الدین وان کانوا سواء یکره * وروی المعلی عن ابی یوسف انه لاباس به اذا لم یقصد به الاضرار وان قصد به الاضرار سوی بینهم یعطی للابنة مثل مایعطی للابن * وقال محمد یعطی للذکر ضعف مایعطی للانثی * والفتوی علی قول ابی یوسف انتهی * وفی التتارخانیه معزیا الی التتمة الفتاوی قال ذکر فی الاستحسان فی کتاب الوقف وینبغی للرجل ان یعدل بین اولاده فی العطایا والعدل فی ذلک التسویة بینهم ذکرا کان اوانثی فی قول ابی یوسف وفی قول محمد یعطیهم علی قدر المواریث ولواراد ان یدفع النصف للبعض ویحرم البعض یجوز من طریق الحکم والعدل والانصاف ان یعطیهم علی ماذکرنا انتهی * وقد ذکر هذا الحکم بعینه فی الهبة کما ذکره غیره فیهاولم یفرق بین عطیة الاعیان والمنافع * وقد اخذ ابو یوسف حکم وجوب التسویة من هذا الحدیث وتبعه اعیان

المجتهدين واوجبوا التسوية بينهم وقالوا يكون آثما في التخصيص وكذا في التفضيل * وفسر محمد العدل بالتسوية بينهم على قدر مواريثهم لان الشرع جعل ميراثهم كذلك وقاس حالة الحياة على حالة الموت وساعده العرف الجاري بين الناس على ذلك ولكن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قدر سهم البنت ونحوه بالنصف في العطايا فهي سهام مقدرة ثبتت بدليل شرعي فلا يكون الدليل في احدى المسئلتين دليلا في الاخرى مع قيام الفرق بينهما كما صرح به وليس عند المحققين من اهل المذهب فريضة شرعية في باب الوقف الا هذه بموجب الحديث المذكور وما ذكر في معرض النص لا يساعد الخصم لما صرح به ابن الهمام وغيره من ان العرف غير معتبر في المنصوص عليه لانه يلزم ابطال النص وقد صرح ابن فرشته بان الاصل في كل شئ الكمال والظاهر من حال المسلم المبادرة الى المندوبات واجتناب المكروهات فلا تنصرف الفريضة الشرعية في باب الوقف الا الى التسوية لنيل الثواب والفريضة من الفرض وهو التقدير والشارع قدر السهم في العطايا كما علمت انتهى حاصل ما في رسالة ابن المنقار وقد نقل فيها عن السيوطي والقاضي زكريا والامام السبكي ما يؤيد كلامه ﴿ تنبيه ﴾ قد تلخص من كلامه الذي قررناه الاستدلال على ان المراد من قولهم على الفريضة الشرعية التسوية بين الذكر والانثى بقياس مركب وتقريره ان الوقف عطية يطلب بها الثواب وكل عطية يطلب بها الثواب فهي صدقه فالوقف صدقة والواقف في حال الصحة على الاولاد صدقة وكل صدقة في حال الصحة على الاولاد فالمشروع فيها التسوية فالوقف في حال الصحة على الاولاد المشروع فيه التسوية * وبيان تقريب الدليل على وجه يستلزم المطلوب ان الوقف في حال الصحة على الاولاد عطية والمشروع فيها التسوية بنص الحديث فصارت التسوية هي الفريضة المقدرة في باب العطية للاولاد شرعا فاذا قال ذلك الواقف على الفريضة الشرعية ولم يقيد بتسوية ولا مفاضلة كان كلامه محمولا على ما عهد شرعا في باب العطية لان الاصل الكمال وشان المسلم المبادرة الى الامتثال فيراد بها التسوية لانها المشروعة الكاملة التي يحصل بها الامتثال وان امكن حمل كلامه على ارادة المفاضلة من حيث كونها صحيحة شرعا فلا يعتبر ذلك لما قلنا * واما كون العرف صارفا عن ذلك ومعينا لارادة المفاضلة فهو غير معتبر لانه معارض بنص الحديث واذا تعارض العرف مع النص رجح النص ولغى العرف * هذا تقرير خلاصة ما قدمناه على القوانين الجدليه ﴿ فصل ﴾ في الجواب عن ذلك بمنع الكبرى من مقدمات الدليل وهي القائلة وكل صدقة في حال

الصدقة على الاولاد فالمشروع فيها التسوية ثم يمنع التقريب (اما الاول) فلانا لانسلم ان الوقف كالصدقة من هذه الجهة لان الوقف وان كان تصدقا بالمنفعة الا انه من بعض الجهات فلا يلزم ان يكون الوارد فى الصدقة واردا فى الوقف (والدليل) على ذلك انه قال فى الظهيرية رجل له ابن وبنت اراد ان يبرهما بشئ فالافضل ان يجعل للذكر مثل حظ الانثيين عند محمد وعند ابى يوسف يجعلهما سواء وهو المختار لان به وردت الآثار وان وهب ماله للابن جاز فى القضاء وهو آثم نص عليه محمد لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال فى مثل هذه الصورة اتق الله عز وعلا انتهى * ثم قال فى الظهيرية ايضا قبيل المحاضر والسجلات عند الكلام على كتابة صك الوقف ان اراد الواقف ان يكون هذا الوقف على اولاده يقول ما فضل من غلاته صرف الى اولاده وهم فلان وفلان وفلانة ابدا ما توالدوا وتناسلوا بطنا بعد بطن وقرنا بعد قرن لاشئ منه لاولاد البطن الاسفل مادام احد من اولاد البطن الاعلى للذكر مثل حظ الانثيين وان شاء يقول الذكر والانثى على السواء لايفضل ذكورهم على اناثهم ولكن الاول اقرب الى الصواب واجلب للثواب اه فانظر كيف ذكر ان الافضل فى الهبة والصدقة على الاولاد هو التسوية لورود الآثار وجعل الافضل فى الوقف عليهم المفاضلة ولم يجعل الآثار الواردة فى الصدقة واردة فى الوقف فهذا نص صريح فى التفرقة بينهما وحينئذ فتكون الفريضة الشرعية المعهودة بين الفقهاء هى المفاضلة فاذا اطلقها الواقف انصرفت اليها لانها هى الكاملة المعهودة فى باب الوقف وان كان الكامل عكسها فى باب الصدقة وليس لاحد من المقلدين الذين لم يبلغوا رتبة الاجتهاد مخالفة ما نص عليه ائمة مذهبهم مادامت ربقة التقليد فى اعناقهم فليس لاحد منا ان يقول ان ظاهر الحديث شمول الوقف فانا آخذ بظاهر الحديث واترك ما نص عليه مشايخ مذهبى لان ذلك جهالة من ذلك القائل فان ائمة مذهبه الذين قلدهم وجعل نفسه تابعا لهم اعلم منه بالآثار والاخبار ولم يقولوا شيأ برأيهم جزافا وحاشاهم الله فلعلهم اطلعوا على مالم يطلع عليه ووصلوا الى مالم يصل اليه وقد قال بعض العلماء من ظن ان احدا من الائمة المجتهدين لم يبلغه الحديث الذى يخالف مذهبه فقد اساء الظن به ونقص من رتبته * وفى الباب الخامس من كراهية جواهر الفتاوى ان قال قائل ان هذا الحديث ما بلغ ابا حنيفة رحمه الله تعالى قال ما عرف قدر ابى حنيفة وما علم درجته فى العلم حيث قال مثل هذا وحاشى ان المعتقد يتلفظ بمثل هذه الكلمة بل بلغه وما صح ومالم يقبله فانما لايقبله لانه وجده غير صحيح او تأوله انتهى فقد ظهر ذلك ان قياس الوقف على

الهبة والصدقة قياس مع الفارق الذي ظهر للمجتهد * ومما يدل على ذلك ان كلا من ابن الزبير وسعد ابن ابي وقاص الصحابيين الجليلين رضي الله تعالى عنهما قد وقفا وقفهما على بنيهما دون البنات المتزوجات وجعلا للمردودة اي المنفصلة عن زوج منهن السكنى كما روى ذلك عنهما الامام الخصاف في اول كتابه في الاوقاف (واما الثاني) اعني منع التقريب لو سلمنا الدليل بجميع مقدماته بناء على انه لقائل ان يقول يمكن حمل كلام الظهيرية على الوقف بعد الموت لا في حال الصحة وان كان ظاهره الاطلاق وكلام الخصم في الوقف في حال الصحة فنقول له لا نسلم تقريب الدليل اي لا نسلم انه يستلزم المدعى وهو ان المراد بالفريضة الشرعية القسمة بالسوية لما صرحوا به من ان مراعاة غرض الواقفين واجبة وصرح الاصوليون بان العرف يصلح مخصصا وانت اذا سبرت الوقفيات القديمة والحديثة تجد في اكثرها التصريح بقولهم للذكر مثل حظ الانثيين بعد قولهم على الفريضة الشرعية ويوجد في بعضها على الفريضة الشرعية فريضة الميراث للذكر مثل حظ الانثيين وفي بعضها بدون قوله للذكر الخ فلو كان معنى الفريضة الشرعية في باب الوقف التسوية لكان كلامه تناقضا فيجب حمل المطلق على هذا المقيد الذي يصرحون به تاكيدا لما جرى عليه عرفهم كما هو الشان في صكوك الاوقاف وغيرها من الاطناب في العبارة والتأكيد والتكرار لزيادة البيان (وفي) مواضع كثيرة من كتاب الاوقاف للامام الخصاف يقول وعلى هذا تعارف الناس وعلى هذا امور الناس ومعانيهم فهو دليل على اعتبار المعاني العرفيه (وفي) الاشباه والنظائر من القاعدة السادسة العادة محكمة مانصه ومنه الفاظ الواقفين تبنى على عرفهم كما في وقف فتح القدير وكذا لفظ الناذر والموصي والحالف الخ ثم ذكر اشياء كثيرة تشهد لذلك فراجعها في فتاوي المحقق ابن حجر المكي لا تبنى عبارات الواقفين على الدقائق الاصولية والفقهية والعربية كما اشار اليه الامام البلقيني في الفتاوي وانما تبنيها على ما يتبادر ويفهم منها في العرف وعلى ما هو اقرب الى مقاصد الواقفين وعاداتهم قال وقد تقدم في كلام الزركشي ان القرائن يعمل بها في ذلك وكذا صرح به غيره وقد صرحوا بان الفاظ الواقفين اذا ترددت تحمل على اظهر معانيها وبان النظر الى مقاصد الواقفين معتبر كما قاله القفال وغيره اه (وفي) جامع الفصولين مطلق الكلام فيما بين الناس ينصرف الى المتعارف انتهى (وفي فتاوي العلامة قاسم ابن قطلوبغا الحنفي مانصه قال في كتاب الوقف لابي عبد الله الدمشقي عن شيخه شيخ الاسلام قول الفقهاء نصوصه اي الواقف كنصوص الشارع يعني في الفهم والدلالة لا في وجوب العمل مع ان التحقيق ان لفظه ولفظ الموصي والحالف والناذر

وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته التي يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة
الشارع اولا ولا خلاف ان من وقف على صلاة او صيام او قرأة او جهاد غير شرعي
لم يصح والله تعالى اعلم (قلت) واذا كان المعنى كما ذكرنا كان من عبارة الوقف
من قبيل المفسر لا يحتمل تخصيصا ولا تاويلا يعمل به وما كان من قبيل الظاهر كذلك
وما احتمل وفيه قرينة حمل عليها وما كان مشتركا لا يعمل به لانه لا عموم له (اى المشترك)
عندنا ولم يقع فيه نظر المجتهد ليرجح احد مدلوليه وكذلك ما كان من قبيل المجمل اذا مات
الواقف وان كان حيا يرجع الى بيانه هذا معنى ما افاده والله تعالى اعلم انتهى كلام العلامة
قاسم رحمه الله تعالى فانظر الى قوله وكل عاقد يحمل على عادته في خطابه ولغته الخ
واذا كان كذلك فهو من قبيل المفسر الذي لا يحتمل تخصيصا ولا تاويلا (وفى) البحر
من كتاب القضاء عن السيوطي عن فتاوى السبكي ان قضاء القاضي ينقض عند الحنفية
اذا كان حكما لا دليل عليه وما خالف شرط الواقف فهو مخالف للنص وهو حكم
لا دليل عليه سواء كان نصه في الوقف نصا او ظاهرا انتهى قال صاحب البحر وهذا
موافق لقول مشايخنا كغيرهم شرط الواقف كنص الشارع فيجب اتباعه كما في
شرح المجمع للمصنف اه (وفى) البحر من كتاب القضا ايضا ان المراة تصلح شاهدة
في الاوقاف كما تصلح ناظرة اه وقد ذكر ذلك بحذافيره في النهر بقوله ان عرف
الواقفين مراعى ولم يتفق تقرير انثى شاهدة في الوقف في زمن ما فيما علمنا فوجب
صرف الفاظه الى ما تعارفوا واذا كان هذا المعنى لم يخطر ببال واقف ولم يسر ذهنه
اليه وانما اراده من الشاهد الكامل فكيف يصرف لفظة الى غير مراده وقد قال
شيخ الاسلام عبد البر في شرح الوهبانية ينبغي ترجيح رواية دخول اولاد البنات
فيما لو وقف على ذريته لان عرفهم عليه لا يعرفون غيره ولا يسرى الى اذهانهم غالبا
سواه فاعتبر عرفهم وقال فيما لو وقف على ولده وولد ولده ينبغي ان تصحح رواية
دخول اولاد البنات ايضا قطعا لان فيها نص محمد عن اصحابنا وقد انضم الى ذلك
ان الناس في هذا الزمان لا يفهمون سوى ذلك ولا يقصدون غيره وعليه عملهم وعرفهم
انتهى وهذا برهان لما ادعيناه فوجب الحكم بمقتضاه واذا عرف هذا فتقريرها
في شهادة وقف ابتداء غير صحيح والله تعالى الموفق انتهى كلام النهر (قلت) وهو
برهان ايضا لما ادعيناه فوجب الحكم بمقتضاه مع ان دخول اولاد البنات خلاف
ظاهر الرواية فحيث رجح خلاف ظاهر الرواية عن ائمة المذهب بالعرف على ما هو
ظاهر الرواية عنهم يكون العرف مرجحا في مسئلتنا بالاولى فانها لم يتعارض فيها
قولان عن ائمة المذهب بل لو فرضنا ان ظاهر الرواية في مسئلتنا حل الفريضة

الشرعية على التسوية كان لنا ان نعدل عن ظاهر الرواية الى القول بحملها على المفاضلة بناء على ماهو العرف الشائع بين الناس الذى لا يفهمون غيره (لا يقال) العرف مشترك لانهم تارة يقولون على الفريضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين وتارة يقتصرون على قولهم على الفريضة الشرعية فيدل على ان الثانى غير الاول (لانا نقول) لا كلام لنا فى التصريح بالمفاضلة وانما الكلام فى صورة الاطلاق والمتبادر فى العرف حملها على المفاضلة التى كثيرا مايصرحون بها وانما يثبت الاشتراك لو تبادر حملها على التسوية اوتساوى الامران اولورأينا يوما من الايام احدا من الواقفين يقول على الفريضة الشرعية على السوية ليكون قوله على السوية تصريحا بما اراده كما يقولون للذكر مثل حظ الانثيين تصريحا بما ارادوه ومن انكر تبادر العرف فيما ذكرنا فليسال العوام فضلا عن الخواص (على) ان القائل بحمله على التسوية مسلم ان العرف بين الناس هو المفاضلة كما قدمناه عنه (واما قوله) بعد وليس عند المحققين من اهل المذهب فريضة شرعية فى باب الوقف الا هذه اى التسوية بموجب الحديث المذكور فيقال عليه لم نر احدا من ائمة المذهب صرح بمسئلتنا ولو رأيناه لاتبعناه واسترحنا من القيل والقال ولو كنت انت رأيته لنقلته لانه يدل على مطلوبك واما من نقلت عنهم من اهل عصرك او ممن قبلهم فليسوا اهل المذهب فى اصطلاح فقهائنا وانما اهل المذهب المشايخ المتقدمون من اصحاب التخريج اوالترجيح واضرابهم ولو سلمنا ان احدا منهم قال بذلك وان ذلك هو المعروف عندهم نقول ان عرفنا بخلافه والعرف يتغير فتتغير به الاحكام كما نصوا عليه (الا ترى) الى ماذكروه فى الايمان فى الغدا والعشا وفى الوكالة فى اشتراء الطعام وغير ذلك فى مواضع كثيرة بنوا فيها الاحكام على عرف المتقدمين وذكر من بعدهم لها احكاما اخر بناء على العرف الحادث بل قد يتغير العرف فى الزمان اليسير فان جملة من المسائل خالف فيها ابو يوسف شيخه اباحنيفة وقالوا انها مبنية على اختلاف العرف والزمان لا على اختلاف الحجة والبرهان منها السؤال عن الشاهد وتزكيته مع ان ما بينهما زمان يسير (وقد) شاع من القواعد المقرره ان المعروف عرفا كالمشروط شرطا ولم يقل احد ان ذلك خاص بعرف المتقدمين واذا كان العمل بشرط الواقف واجبا كما قدمناه عن البحر وكان كلام كل عاقد يحمل على عادته فى خطابه ولغته وان خالفت لغة الشارع اولغة العرب وانضم اليه هذه القاعدة كان الحمل على ماتعارفه واجبا وان خالف عرف غيره كما لو صرح به كما ان نص الشارع انما يحمل على ماتعارفه كما اذا اطلق الصلاة والصوم والحج ونحو ذلك فانه يحمل على ماتعارفه من المعانى الشرعية الخاصة دون المعانى

اللغوية العامة وقد سمعت ايضا ان نص الواقف كنص الشارع في الفهم والدلالة وانه تجري فيه اقسام النص الشرعي من المفسر والظاهر والمشترك والمجمل فحيث كان العرف ماقلنا وجب الحمل عليه واذا علمت ذلك فما ذكره العلامة ابن المنقار عن الامام السبكي من انه افتى بالقسمة بالسوية فيمكن الجواب عنه بانه لم يشتهر في زمنه اطلاق الفريضة الشرعية على المفاضلة كما هو المتعارف في زماننا واذا لم يشتهر ذلك في زمنه فالاصل القسمة بالسوية لعدم مايفيد خلافه واما مانقله عن الامام السيوطي فستعرف مافيه (واما) ماصرح به ابن الهمام من ان العرف غير معتبر في المنصوص عليه لانه يلزم ابطال النص فنقول بموجبه ولكن لانسلم ورود النص في مسئلتنا كما علمته مما قدمناه ولو سلمنا انه وارد في مسئلتنا وانه دال على كراهة المفاضلة في الوقف فلايلزم ابطال النص لان قولهم ان العرف غير معتبر في المنصوص عليه معناه انه لايعتبر في تغيير حكم النص لا بمعنى انه تبطل دلالة الفاظه على المعاني المتعارفة (بيان) ذلك انه لو ورد نص بكراهة شيء او بحرمته ثم جرى تعامل الناس وعرفهم على خلاف ماورد به النص نقول ان العرف لايغير حكم النص وهو الكراهة او الحرمة ولايجعل ذلك الشيء المتعارف مباحا لان العرف غير معتبر في المنصوص عليه فيجب اتباع النص وعدم اعتبار العرف والالزم ابطال النص واذا لم نعتبر العرف لذلك لانقول انها تبطل دلالة الالفاظ العرفية على معانيها المتعارفة المخالفة للنص * فاذا فرضنا ان النص ورد بكراهة المفاضلة في باب الوقف وتعارف الناس المفاضلة فيه نقول ان العرف لايغير حكم النص بمعنى ان الكراهة الثابتة بالنص باقية وهذا مسلم ولكن ليس الكلام فيه وانما الكلام في دلالة اللفظ العرفي وهو الفريضة الشرعية في مسئلتنا فان المتعارف فيها عدم التسوية فاذا اطلق الواقف لفظ الفريضة الشرعية بناء على عرفه وقلنا انه اراد به المفاضلة وعدم التسوية من اين يلزمه ابطال النص وانما يلزم ذلك ان لو قلنا ان معناه ان عدم التسوية لا كراهة فيها ترجيحا للعرف على النص ولم نقل ذلك اصلا وانما قلنا هذا اللفظ معناه في العرف عدم التسوية اعم من ان يكون عدم التسوية مكروها او مستحبا (لايقال) تسميتها فريضة شرعية يقتضي مشروعيتها وذلك ينافي كون معناها عدم التسوية المكروه شرعا اذا فرضنا ثبوت كراهته بالنص (لانا نقول)لامنافاة لان الفريضة الشرعية صار علما لهذا المعنى عرفا والاعلام لايعتبر فيها معاني الالفاظ الوضعية كما لو سميت شخصا عبد الدار وانف الناقة ونحو ذلك على ان المفاضلة فريضة شرعية في باب الميراث فاذا جرى العرف على اطلاقها في باب الوقف لم تخرج عن التسمية الاصلية *

فقد ثبت بما قررناه ان النص الشرعي لا يبطل دلالة اللفظ العرفي ولا يلزم من ابقاء اللفظ العرفي على معناه وحمله عليه أبطال النص ولو لزم ذلك للزم بالتصريح به ايضا كما لو قال بالفريضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين فانا لا نقول هذا مخالف لحكم النص فنصرفه عن مدلوله ليوافق المنصوص والا لزم ابطال النص اذ لا ابطال فيه قطعا كما لا يخفى على كل احد واذا كان الواجب حمل الكلام على المتعارف كما قدمناه صار ذلك المطلق وهو قولنا بالفريضة الشرعية مساويا للمقيد بقولنا للذكر مثل حظ الانثيين واذا كان ذلك المقيد لو حملناه على معناه الموضوع له لا يلزم منه ابطال النص فكذلك المطلق الذي معناه في العرف معنى ذلك المقيد والا لزم ابطال الدلالات العرفية وحمل الالفاظ دائما على المعاني الشرعية وهو خلاف الاجماع وعلى هذا التقرير الذي قلناه لو ذكر الفريضة الشرعية في الهبة دون الوقف كما اذا قال وهبت لابني وبنتي كذا على الفريضة الشرعية يكون معناه المفاضلة بينهما لانه هو المتعارف في محاورات الناس فيتعين حمله عليه وان كان الواهب قد ارتكب الكراهة كما اذا صرح بذلك المعنى المتعارف وقال للذكر مثل حظ الانثيين او لابني الثلثان ولبنتي الثلث فانه يتعين ماقال ولا يلزم من ذلك الغاء النص بمقابلة العرف لانا قد اعملنا النص حيث أثبتنا حكمه وهو الكراهة واثبتنا العرف حيث اجرينا لفظه على معناه المتعارف (فان قلت) قد تقدم ان الاصل في كل شئ الكمال فيتعين حمله على التسوية المشروعة (قلت) هذا انما هو فيما اذا كان اللفظ محتملا لمعنيين فينصرف اللفظ عند الاطلاق الى الكامل منهما والفريضة الشرعية لا معنى لها عرفا الا المفاضلة فحملها على التسوية صرف للفظ عن معناه الذي قصده المتكلم فانه لو قصد التسوية لصرح بها ولم يقل على الفريضة الشرعية وقد سمعت التصريح بانه يحمل كلام كل عاقد على عادته وان خالفت لغة العرب او لغة الشرع نعم لو كان العرف مشتركا بين المعنيين امكن ان يقال ان كون احدهما اكمل لموافقته المشروع قرينة على ان المتكلم قد اراده حملا لحال المتكلم على الصلاح فتأمل وتمهل * فان هذا المقام * من مزالق الاقدام * وماذكرته هو غاية علمي * ونهاية ماوصل اليه فهمي والله تعالى اعلم بالصواب * واليه المرجع والمآب

﴿فصل﴾ قد علمت مما سبق ان محل النزاع انما هو فيما اذا وقف في صحته على اولاده وقال على الفريضة الشرعية هل يكون المعنى المفاضلة او التسوية وهذا يوجد في بعض الاوقاف قليلا اما الكثير الشائع فيها فهو ان الواقف ينشئ وقفه على نفسه مدة حياته ثم من بعده على اولاده واولادهم وهكذا فاذا قال في هذه

الصورة على الفريضة الشرعية واطلق فليس من محل النزاع لانه ليس من العطية
فى حال الحياة حتى يمكن ادعاء ان النص الوارد فيها صارف للفظ العرفى عن معناه
المتعارف وحينئذ فيبقى اللفظ العرفى بلا معارض فيتعين حمله على معناه بلا نزاع
ويدل على ذلك ان الواقع فى كلام العلامة ابن المنقار التقييد بحال الصحة فى السؤال
والجواب * ويعلم من هذا بالطريق الاولى انه لوكان الوقف على غير اولاده بان
كان على اولاد اخيه او اقاربه اوعتقائه اوبنى فلان ونحو ذلك لايكون من محل
النزاع فى شئ اصلا فيتعين حمل الفريضة الشرعية على المعنى المتعارف قطعا
لان النص وارد فى عطية الرجل اولاده لافى غيرهم فيسلم العرف عن دعوى المعارض
* واولى من هذا ايضا ماهو واقعة الفتوى فى زماننا وهى ان رجلا باع داره لابن
زيد وبنتيه بيعا شرعيا بثمن معلوم على الفريضة الشرعيه فانه يتعين حمله على المعنى
المتعارف قطعا فانه لاهبة هنا اصلا فضلا عن كونه هبة لاولاده اواولاد غيره
فلم يعارض المعنى العرفى هنا نص ولارائحة نص فمن اين يمكن دعوى
ارادة التسوية ﴿ فصل ﴾ قال العلامة الشيخ علاء الدين فى الدر
المختار شرح تنوير الابصار متى وقف حال صحته وقال على الفريضة الشرعية
قسم على ذكورهم واناثهم بالسوية هو المختار المنقول عن الاخيار كما حققه
مفتى دمشق يحيى ابن المنقار فى الرسالة المرضية على الفريضة الشرعية
ونحوه فى فتاوى المصه انتهى قال بعض محشيه هو مخالف للنص فى
خصوص الفرع المذكور فانه فى اجابة السائلين وغيره ذكر ان للذكر مثل حظ
الانثيين انتهى (قلت) وقوله ونحوه فى فتاوى المصه يعنى مصنف التنوير عجيب
فان الذى رايته فى فتاوى صاحب التنوير خلافه ونصه (سئل) عن رجل وقف
عقارات معلومة يملكها على نفسه ايام حياته ثم بعده على بناته الاربع وعلى من
يوجد اذ ذاك من اولاد الذكور والاناث على حكم الفريضة الشرعية ثم من بعدهم
على اولاد الذكور منهم خاصة يستقل به الواحد ذكرا كان اوانثى ويشترك فيه
الاثنان فصاعدا على حكم الفريضة الشرعية ثم على اولاد اولادهم وذريتهم ونسلهم
وعقبهم كذلك على انه من مات من اولاده الذكور وله ولد اوولد ولد اواسفل من
ذلك انتقل نصيبه اليه يستقل به الواحد ذكرا كان اوانثى ويشترك فيه الاثنان
فصاعدا على حكم الفريضة الشرعية فاذا انقرض اولاد الظهور ولم يبق منهم احد
كان ذلك وقفا على من يوجد من اولاد البطون على الترتيب المشروح فى اولاد الظهور
للذكر مثل حظ الانثيين فاذا انقرض الموقوف عليهم عن اخرهم كان ذلك على

جهات عينها الواقف في كتاب وقفه * فهل اذا انحصر الوقف الذكور في ثلاثة ذكورهم اولاد بنت الواقف والثلاثة ذكور المذكورون احدهم لام والاثنان اخوان لاب وام ثم مات احد الاخوين الشقيقين وآل الوقف الى الاخ لام المذكور والى الاخ الشقيق المزبور * فهل تقسم غلة الوقف بينهما نصفين ام تقسم الغلة على حكم الفريضة الشرعية بينهما (اجاب) تقسم الغلة بينهما نصفين عملا بالظاهر من سياق عبارة الواقف ومنها قوله فاذا انقرض اولاد الظهور ولم يبق منهم احد كان ذلك وقفا على من يوجد من اولاد البطون على الترتيب المشروح في اولاد الظهور للذكر مثل حظ الانثيين فقوله للذكر الخ يبين قوله السابق مكررا على حكم الفريضة الشرعية من انه لم يرد عموم حكم الفريضة الشرعية المتناول ذلك لذكرين كاخوين احدهما شقيق والاخر لام وماتقرر هو الموافق للغالب من احوال الواقفين فانهم لا ياخذون في وقفهم بما يطابق الارث في جميع الافراد بل الغالب من احوالهم قصد التفاوت على الذكر والانثى فاذا قال ذلك على حكم الفريضة ينزل على الغالب المذكور سيما وقد جرى في عبارة هذا الواقف الاطلاق تارة حيث قال اولا على حكم الفريضة الشرعية والتقييد اخرى حيث قال آخرا للذكر مثل حظ الانثيين كما قدمناه والمطلق محمول على المقيد وقد اجاب بهذا الجواب شيخ الاسلام عمدة الانام مفتى الوقف بالقاهرة المحروسة هو الشيخ نور الدين المقدسى وشيخ الاسلام محمد الطبلاوى الشافعى مفتى الديار المصريه انتهى ما رايته فى فتاوى صاحب التنوير (اقول) وحاصله ان المراد بالفريضة الشرعية فى عبارة الواقفين المفاضلة حيث وجد ذكور واناث لا قسمة الميراث من كل وجه حتى يعطى للاخ لام السدس وللشقيق الباقى فى صورة السؤال لان ذلك نادر فى كلامهم والغالب الاول وحيث لم يوجد الا ذكور فقط او اناث فقط يعطون بالسوية كما صرح به فى الاسعاف فيما لو قال بطنا بعد بطن للذكر مثال حظ الانثيين فانه صرح بانه اذا لم يوجد الا احد الجنسين يقسم بالسوية وانظر الى قوله فاذا قال على حكم الفريضة ينزل على الغالب المذكور يعنى المفاضلة والمعنى انه حيث اطلق لا ينزل على غير الغالب اى على قسمة الميراث من كل وجه وانما ينزل على الغالب وهو المفاضلة فهذا نص صريح فى ان الفريضة الشرعية ليس معناها القسمة بالسوية وانما معناها المفاضلة كما هو الشائع عرفا وقوله سيما وقد جرى الخ دليل آخر زائد على العرف لكون المراد من كلام هذا الواقف هو المفاضلة كما لا يخفى على من له ادنى المام باساليب الكلام وكأن الشيخ علاء الدين نظر الى صدر الجواب وهو قوله تقسم الغلة بينهما نصفين فظن ان ذلك مطرد فيما اذا كانوا ذكورا او اناثا او ذكورا

فقط اواناثا فقط مع ان السؤال والجواب في اخوين ذكرين ولا نزاع لنا في ذلك
وانما النزاع في صورة اختلاط الذكور مع الاناث ولم يقل في هذا صاحب التنوير ان
القسمة فيه بالسوية وانما قال الغالب فيه قصد التفاوت على الذكر والانثى لا قصد
قسمة الميراث من كل وجه فهو صريح في خلاف ماقال والله تعالى اعلم (ثم اعلم)
انه قد صرح الشيخ خير الدين الرملي بمثل ماذكره صاحب التنوير من ان معنى
الفريضة الشرعية القسمة بالمفاضلة فانه سئل في فتاواه المشهورة عن وقف وقفه زيد
على نفسه ثم على اولاده ذكورا كانوا اواناثا على الفريضة الشرعية ثم من بعدهم
على اولادهم ثم اولاد اولادهم الى آخره ثم قال في الجواب ينتقل نصيب الميت
المذكور لاحمد ولامت ولمحمد للذكر ضعف ماللانثى بالشرط المذكور * ثم سئل
بعد هذا بنحو اربعة كراريس اواخر كتاب الوقف عمن وقف على نفسه ثم على
اولاده شمس ورجب ورهجة على الفريضة الشرعية ثم على اولاد الذكور
المرقومين دون الانثى ثم على اولادا ولادهم دائما تناسلوا ثم ماتت رهجة لا عن ولد
ومات رجب في حياة الواقف عن ثلاث بنات وعن ابن مات في حياة الواقف ثم
مات الواقف عن شمس وعن بنات رجب ثم مات شمس عن ابن وبنتين * فاجاب
بالقسمة على الاولاد المستوين في الدرجة لافضل للذكر على الانثى اذ شرط التفاضل
في اولاد الواقف لاغير ولم يشرطه في غيرهم فيبقى مطلقا وفيه يستوي الذكر والانثى
انتهى * فقوله شرط التفاضل في اولاد الواقف اي بقوله على الفريضة الشرعية
فان الواقف ذكر هذا الشرط في اولاده دون اولادهم (وفي) فتاوي العلامة الشيخ
اسماعيل الحايك مفتي دمشق الشام تلميذ الشيخ علاء الدين الحصكفي في ضمن جواب
سؤال وقوله على الفريضة الشرعية يقتضي ان يكون للذكر مثل حظ الانثيين
كما هو المتبادر المتعارف من كلام الواقفين اه بحروفه (وفي) الفتاوي المسماة
بالفتاوي النعيمية لشيخ مشايخنا العلامة الفقيه الشيخ ابراهيم الغزي الشهير بالسايحاني
امين الفتوى بدمشق الشام ومن خطه نقلت مانصه فيمن وقف على نفسه ثم على
اولاده على الفريضة الشرعية وعلى نسله ثم على الاقرب فالاقرب من جهته ثم مات
واولاده ونسله وله اولاد اولاد اخيه ذكور واناث (فاجبت) بالقسمة بالسوية
حيث لم يفضل الذكر واطلق ولم يقيد كالاول كما في الخيرية وكانه نظر للعرف وعليه
فتوى في الاسماعيلية انتهى * واشار بقوله كما في الخيرية الى الجواب الثاني الذي
نقلناه عن الشيخ خير الدين فانه طبقه حيث ذكر الواقف التقييد بالفريضة الشرعية
في اولاده ولم يذكره فيمن بعدهم فيقسم على من بعدهم بالسوية لعدم ذكره المفاضلة

فيهم * واشار بقوله وعليه الفتوى فى الاسماعيلية الى مانقلناه عن المرحوم الشيخ اسماعيل
الحايك والله تعالى اعلم (ورأيت) فى فتاوى المرحوم العلامة حامد افندى العمادى
مفتى دمشق الشام عن جده فقيه زمانه العلامة المحقق الشيخ عبد الرحمن افندى
العمادى مفتى دمشق الشام سؤالا وجوابا طويلين حاصل مايوافق غرضنا منهما
ان واقفا وقف وقفه على اولاده الثلاثة عائشة واسما واحمد وعلى من سيحدث له من
الذكور ثم على اولادهم بالسوية الذكر والانثى فيه سواء ثم على اولاد الذكور ثم
اولاد اولادهم كذلك ثم على انسالهم مثل ذلك يقدم اولاد الذكور على اولاد
الاناث فاذا انقرض اولاد الذكور فعلى من يوجد من اولاد الاناث ذكورا واناثا
على الفريضة الشرعية (فاجاب) بان الواقف جعلهم ثلاثة اصناف الاول يكون
الوقف بينهم بالسوية ثم قال الصنف الثالث يكون الوقف بين ذكورهم واناثهم على
الفريضة الشرعية * فانظر كيف جعل الصنف الثالث المذكور فيهم على الفريضة
الشرعية مقابلا للصنف الاول المذكور فيهم على السوية ولم يجعلهما بمعنى واحد مع
انه ربما يتوهم ان اطلاق الواقف قوله على الفريضة الشرعية محمول على التقييد السابق
فى قوله بالسوية فلم يلتفت الى هذه القرينة بل نظر الى ماهو المتعارف فى عبارة
الواقفين والله تعالى اعلم (ثم) رأيت فى فتاوى الشهاب ابن الشلبى الحنفى سؤالا
مشروطا فيه القسمة على الفريضة الشرعية بدون تصريح بان للذكر مثل حظ
الانثيين ولاغيره ثم اجاب عن السؤال وقسم ريع الوقف بين اهله للذكر مثل حظ
الانثيين (ثم) رأيت ذلك السؤال بعينه فى فتاوى الشهاب احمد الرملى الشافعى
وقسم فى الجواب كذلك (ثم) رأيت ذلك فى فتاوى شيخ الاسلام السراج البلقينى
وقسم الريع واجاب كذلك (اقول) ومن هذا القبيل مانقله العلامة ابن المنقار
وجعله دليلا لمدعاه مع ان الظاهر دلالته على خلافه وذلك ان الامام السيوطى
قال فى فتاواه (مسئلة) واقف وقف على اولاده ثم على اولادهم بالفريضة الشرعية
ومن مات منهم انتقل نصيبه الى ولده ثم الى ولد ولده بالفريضة الشرعية للذكر
مثل حظ الانثيين فان لم يكن فالى اخوته واخواته فان لم يكن فالى اقرب الطبقات
اليه على ماشرح فآل الامر الى ان ماتت امرأة من اولاد الاولاد عن اولاد عم ثلاثة
محمد وخاتون اخوان وفاطمة بنت عم فهل تنتقل حصتها الى الثلاثة اوالى محمد
فقط فى حكم الفريضة الشرعية التى عول عليها من ان ابن العم لاتشاركه اخته
ولابنت عمه افتونا ماجورين اثابكم الله تعالى الجنة (الجواب) والله تعالى اعلم
الظاهر انتقال حصتها الى الثلاثة لعموم قوله اقرب الطبقات واما قوله بالفريضة

الشرعية فمحمول على تفضيل الذكر على الانثى في الاسهم فقط (ويؤيد) هذا الحمل امور * احدها قوله عقيب ذلك للذكر مثل حظ الانثيين فهذه الجملة مفسرة للمراد بذكر الفريضة الشرعية الثاني ان الفريضة الشرعية معناها الوضعي المقدرة لامدلول لها غير ذلك والتقدير من صفات الانصبا كما قال تعالى (نصيبا مفروضا) فلا دلالة للفظ الفريضة الشرعية على منع ولا تأخير * الثالث لو اخذنا بحكم الفريضة الشامل لما ذكر لم تعط بنت العم شيأ البتة وان فقد ابن العم لان حكم الفرائض انها لاميراث لها البتة ولا يقول به احد هنا فتعين تخصيصه بما ذكر انتهى (وحاصله) انه ليس المراد بالفريضة الشرعية فريضة الميراث من كل جهة وانما المراد بها المفاضلة بين الذكر والانثى فقط فلا يمنع اى لا يحجب بعض اهل طبقة ببعض ولا يتأخر بعضهم عن بعض لما ذكره من الامور وليس المراد ايضا بالفريضة الشرعية التسوية اذ لو كان ذلك هو المراد لخص القسمة بالسوية على الاولاد واولادهم فقط لكون الواقف اطلق الفريضة الشرعية فيهم وصرح بالمفاضلة فيمن بعدهم من الطبقات فحيث جعل الامام السيوطي الثاني مفسرا للاول علمنا انه لا يتعين حمل الفريضة الشرعية على التسوية عند وجود قرينة وان كانت التسوية هي الفرد الكامل المشروع الموافق لنص الحديث وما ذاك الا لان القرينة ترجح ان الواقف انما اراد مادلت عليه القرينة ولا شك ان العرف قرينة على المراد ايضا بل هو اقوى في الدلالة من القرينة اللفظية لانه يدل على معنى وضع له اللفظ عرفا فان دلالة الالفاظ الاصطلاحية على معانيها العرفية بين اهل كل اصطلاح من قبيل الحقائق بخلاف دلالة اللفظ على معنى آخر لقرينة خارجية فحيث لم يكن النص صارفا لما دلت عليه القرينة لم يكن صارفا لما دل عليه اللفظ بنفسه بحسب العرف بالطريق الاولى بمنزلة ما اذا صرح بمدلوله العرفي وبالجملة فالذي يتعين المصير اليه والتعويل عليه انه حيث اطلقت الفريضة الشرعية في وقف او بيع او هبة او وصية او غير ذلك لقريب او اجنبي فان كان اهل عصر ذلك المتكلم قد تعارفوا اطلاقها على المفاضلة بين الذكر والانثى تعين حملها على ذلك المعنى قطعا وان لم يتعارفوا ذلك فان وجدت قرينة اتبعت والا فالاصل التسوية لان التفاضل ترجيح بلا مرجح كما لو لم يذكر الفريضة الشرعية اصلا ولا تحمل الفريضة الشرعية على الفرائض المقدرة في باب الميراث التي هي الثمن والثلث وضعفهما وضعف ضعفهما في شيء من ذلك كما ظهر لك من كلام صاحب التنوير وكلام الامام السيوطي هذا ما ظهر لذي القريحة * والفكرة الجريحة * مع قصور باعي * وقلة اطلاعي * فعليك بالتأمل

ولزوم التقوى * عند حادثة الفتوى * والله تعالى الموفق للصواب * واليه المرجع والمآب * والحمد لله رب العالمين * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين * وكان الفراغ من تأليفها في حدود الثلاثين بعد المائتين والالف على يد جامعها الحقير محمد عابدين * غفر الله تعالى له ولوالديه والمسلمين آمين *

غاية المطلب فى اشتراط الواقف عود النصيب الى اهل الدرجة الاقرب فالاقرب للعلامة المحقق والفهامة المدقق خلاصة الاشراف من آل ياسين آل عبد مناف المرحوم السيد محمد عابدين الحسينى رحمه الله تعالى آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى وفق من شاء من الواقفين * على شروط الواقفين التى لم تزل العلماء فيها متحيرين واقفين . وارشدهم بنور الفكر الساطع والفهم البارع الى العمل بنصوصهم التى هى كنصوص الشارع والصلاة والسلام على نبيه الذى حبس نفسه الزكية فى سبيله * ووقف على محجة طريقه * لايضاح برهانه وتنوير دليله . وعلى آله واصحابه الذين تولوا عامة اموره . وصاروا نظارا على شريعته بساطع نوره صلاة وسلاما دائمين ماوكف واكف * ووقف واقف (وبعد) فيقول العبد المفتقر الامولاه . الواثق بعفوه وكرمه ورضاه * محمد امين بن عمر عابدين . غفرالله تعالى ذنوبه * وملأ من زلال العفو ذنوبه * قد ورد على فى شهر رجب الفرد سنة تسع واربعين ومائتين والف من طرابلس الشام سؤال اضطربت آراء العلماء قديما وحديثا فى جوابه وتحيرت الافهام فى تمييز خطائه من صوابه * فاردت ان اوضح كلام كل من الفريقين * وابين للسالك اسلم الطريقين * وازيل الخفا من البين * بما تقربه العين * على حسب ماظهر لفكرى الفاتر * ونظرى القاصر * متجنبا حظ النفس والهوى * مستعينا بخالق القدر والقوى وجمعت ذلك فى وريقات (سميتها) غاية المطلب فى اشتراط الواقف عود النصيب الى اهل الدرجة الاقرب فالاقرب (فاقول) حاصل السؤال فى وقف من شروطه ان من مات عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولاعقب عاد ماكان بيده الى من فى درجته وذوى طبقته من اهل الوقف يقدم فى ذلك الاقرب فالاقرب الى الميت ماتت امرأة اسمها زينب عن اولاد شقيقتيها كاتبة وسعدية وفى درجتها حوى بنت عمها على وابن عمها عمر وهو عبد القادر فهل يعود نصيب زينب لاولاد شقيقتيها اذهم رحم محرم ولكون شرط الاقربية متأخرا عن الدرجة فينسخها ويعتبر المتأخر ويكون العمل بما افتى به العلامة الشيخ خيرالدين الرملى ثانيا من اعتبار الاقربية حيث اعتمد على ذلك ورجع عما افتى به اولا من اعتبار الدرجة كما هو مبسوط فى فتاويه ولاشئ والحالة هذه لاهل الدرجة المذكورين حيث تقرر ان العام نص فى افراده يعارض الخاص فينسخه اذا كان متأخرا كما فى هذه الحادثة ام لا افيدوا الجواب (هذا) حاصل ماورد من السؤال بعبارة مطولة (وورد) معه ورقة اخرى ذكر فيها صور اجوبة متعددة منها جواب مفتى اللاذقية السيد عبد الفتاح بن عبدالله افندى النقشبندى باعتبار الاقربية والغاء الدرجة حيث قال يعود نصيب

(هذه)

هذه المتوفاة الى اولاد شقيقتيها لكونهم اقرب اليها والى غرض الواقف قال
فى الفتاوى الخيرية ثم نقل عبارة الخيرية بطولها وحاصلها ان الواقف شرط فى وقفه
نظير ما مر وانه توفيت امرأة عن غير ولد ولانسل ولها اولاد عم فى درجتها
وابن اخت لاب انزل بدرجة . فاجاب بانه ينتقل نصيبها لابن اختها لكونه
اقرب وقال ان هذه الصورة تقع كثيرا فى كتب الاوقاف وفيها تعارض اذ قوله
عاد ذلك على من هو فى درجته يقتضى اعتبار الدرجة مطلقا سواء كان من تخذه
اولا وقوله الاقرب فالاقرب الى المتوفى يقتضى عدم اعتبارها وصرفها الى
الاقرب اليه وان كان انزل درجة لكن رأينا قوله الاقرب فالاقرب الى المتوفى
متأخرا عن قوله يصرف على من كان فى درجته فينسخه اونقول تتقيد الدرجة
بالفخذ ولايكون ناسخا اعمالا للكلام مهما امكن ثم نقل فى الخيرية عن السبكى
عبارة طويلة حاصلها التوقف فى الحكم لتعارض هذين الامرين بلا مرجح وانه اذا
رجع الى المعنى يظهر ان تقديم الاقرب الى الميت اقرب لمقاصد الواقفين ثم قال
فى الخيرية واقول المصرح به فى كتبنا متونا وشروحا وفتاوى لايدخل فى اسم القرابة
الا ذو الرحم المحرم عند ابى حنيفة فلايدخل ابن العم فى قوله الاقرب فالاقرب
الى المتوفى لانه رحم غير محرم وابن الاخت رحم محرم فيدخل فيه ويصرف
اليه بصريح كلام الواقف والله تعالى اعلم انتهى (وذكر) هذا المجيب بعد
نقله عبارة الخيرية بطولها ان والده اجاب كذلك وفى هذه الورقة انه اجاب
بذلك ايضا محمد افندى الحسينى الخلوتى مفتى القدس الشريف وانه نقل
فى فتاواه مافى الخيرية ووافق بذلك ايضا السيد عبد المولى ابوالفوز مفتى دمياط
ونقل فى جوابه كلام الخيرية وكذلك اجاب احمد افندى التميمى الخليلى ومحمد
على افندى الكيلانى مفتى حماه والشيخ محمد البزرى مفتى صيدا وانه قدسئل
قديما عن مثل هذه الواقعة الشيخ عبدالله افندى الخليلى مفتى طرابلس الشام
قديما كما هو مصرح فى فتاويه المشهورة وذكر عبارته فى فتاواه وحاصلها متابعة
مافى الخيرية من اثبات التعارض والترجيح للشرط المتأخر وهو اعتبار الاقربية
مطلقا ولغرض الواقف وكون القرابة لايدخل فيها الاذوالرحم المحرم (قلت)
فانت ترى ان جميع هؤلاء المفتين تابعوا الخير الرملى (والذى) يظهر خلافه
(اما دعوى التعارض) فهى ممنوعة فان الواقف شرط عود نصيب المتوفى
عن غير ولد ولانسل الى من فى درجته وذوى طبقته فلفظ من عام يشمل جميع
مايساويه فى درجته الاستحقاقية الاقرب اليه نسبا والابعد ثم خصص الواقف

ذلك العموم بقوله يقدم فى ذلك الاقرب فالاقرب فاسم الاشارة فى قوله فى ذلك راجع الى العود الذى تضمنه يعود اى يقدم فى ذلك العود اوهو راجع الى الدرجة باعتبار المذكور اوالى من وعلى كل فقد اعتبر الاقربية فى الدرجة وهو الموافق للعرف وعادة الواقفين ايضا وايضا فان لفظ الاقرب افعل تفضيل محذوف الصلة والاصل الاقرب منهم فالاقرب وضميره عائد الى اهل درجته وذوى طبقته لانه اقرب مذكور لاالى جميع اهل الوقف الاترى انه لوقال عاد نصيبه الى اهل درجته وذوى طبقته يقدم فى ذلك الاقرب من اهل الوقف فالاقرب يكون كلاما ركيكا مستدعيا الغاء ذكر الدرجة واعتبار الاقرب فقط* ولوحمل على ان المراد بقوله منهم اهل الدرجة فقط كان كلاما منتظما خاليا عن الالغاء والتناقض ودعوى النسخ وابطال الكلام موافقا للقواعد العربية والاصولية من عود اسم الاشارة والضمير على اقرب مذكور ومن اعمال الكلام وعدم اهماله وقد قالوا ان اعمال الكلام اولى من اهماله وهذا ايضا هو الموافق لعرف الناس (و) قالوا ان كلام كل عاقد وحالف وواقف يحمل على عادته وان لم توافق اللغة كيف وقد وافق كلامه هنا القواعد العربية والاصولية كما ذكرنا فقد ثبت بما ذكرنا تخصيص الاقرب بمن فى الدرجة وانه خرج تفسيرا لصدر الكلام (و) قد ذكر فى الذخيرة انه لووقف على اقربائه وانساله وارحامه يعتبر فيهم الجمع عند ابى حنيفة وعندهما يشمل الواحد ولوقال على اقربائه وارحامه الاقرب فالاقرب لايعتبر الجمع بلاخلاف لان قوله الاقرب فالاقرب خرج تفسير الصدر الكلام فتكون العبرة لهوانه اسم فرد فيتناول الواحد انتهى وهنا كذلك فان لفظ من فى درجته عام فكان ذلك تخصيصا لذلك العموم فهو شرط واحد لاشرطان متعارضان نظير قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فان الثانى خصص عموم الناس بالمستطيع منهم ولم يقل احد ان هذا من قبيل التعارض والنسخ لان النسخ انما يكون بما ين للمنسوخ متراخ عنه ولابد فى النسخ من عدم امكان التوفيق بين الكلامين فيعدل عن الكلام الاول ويجعل الثانى ناسخا له والتخصيص اذا قلنا انه ناسخ للعموم تكون معارضته لبعض ما فى ضمن العام وهو ما اخرجه المخصص فالتخصيص هنا اخرج المساواة بين الاقرب نسبا والابعد ممن فى الدرجة الاستحقاقية واثبت تقديم الاقرب نسبا الى المتوفى على الابعد ممن فى الدرجة ايضا لامطلقا فبقى كلام الواقف شرطا واحدا وهو دفع النصيب الى من فى درجة المتوفى مخصصا بكونه اقرب اليه نسبا فاذا وجد فى درجته ابن عمه وابن

(ابن عم)

ابن عم ابيه يعطى نصيبه لابن عمه لكونه اقرب اليه من ابن ابن عم ابيه بعد تساويهما فى الدرجة ولوكان له ابن اخ انزل منه بدرجة لايعطى شيأ لان الواقف انما شرط الاقربيه فى الدرجة لامطلقا فاعطاء ابن الاخ ترك للعمل بشرط الواقف لان الواقف هكذا شرط (واما دعوى) ان غرض الواقف الدفع للاقرب وغرض الواقف يعمل به فذاك اذا ساعده اللفظ لامطلقا وهنا اللفظ لايساعده على انه لوكان هذا غرض الواقف لم يشترط الدرجة بل كان يقول يدفع نصيبه للاقرب الى المتوفى فالاقرب من اى درجة كان فلما خصص الاقرب بكونه من اهل الدرجة علمنا انه لم يرد مطلق الاقرب بل اراد الاقرب الخاص وهذا مما لايخفى على احد (واما دعوى) ان القرابة لايدخل فيها الاذو الرحم المحرم عند ابى حنيفة فهى مسلمة ولكن ليس فى صورة السؤال الذى سئل هو عنه لفظ القرابة ولا فى سؤالنا ايضا وانما فيهما العود الى الدرجة الاقرب فالاقرب ولفظ الاقرب لايختص بالقرابة الاترى ان لفظ القرابة لايدخل فيه الاصول والفروع فاذا وقف على قرابته وله اب اوابن لايدخل فيه كما نص عليه فى وقف الخصاف والاسعاف والذخيرة وعامة كتب المذهب (قال) فى الذخيرة لقوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين عطف القريب على الوالد والشئ لايعطف على نفسه ولان اسم القريب ينبئ عن القرب وبين الوالدين والمولودين بعضية تنبئ عن الاتحاد دون القرب انتهى (ثم) قال واذا وقف على اقرب الناس منه وله ابن اواب دخل تحت الوقف الابن لانه اقرب الناس اليه ولووقف على اقرب الناس من قرابته لايدخل تحت الوقف لانه اعتبر الاقرب من قرابته وابنه وابوه ليسا من قرابته وفى الاول اعتبر الاقرب اليه والابن اقرب اليه انتهى ومثله فى الاسعاف وغيره فقد علم بهذا ان لفظ الاقرب ليس بمعنى لفظ القرابة فما استشهد به الخير الرملى على مدعاه لايدل له بوجه اصلا (فان قلت) ان ما ذكرته يدل على ان لفظ الاقرب لايدخل فيه الوالد والولد ويمكن ان يكون خاصا بالرحم المحرم كما قال الخيرى (قلت) ان الخيرى لم ينقل ان الاقرب خاص بالرحم المحرم بل نقل ذلك فى لفظ القرابة فعلمنا انه قاس لفظ الاقرب على لفظ القرابة وقد علمت تغايرهما وانهما ليسا بمعنى واحد على انه صرح فى شرح درر البحار وشرح المجمع الملكى عن الحقائق انه لو ذكر مع لفظ اقربائى وارحامى الاقرب فالاقرب لايعتبر الجمع اتفاقا لان الاقرب اسم فرد خرج تفسيرا للاول ويدخل فيه المحرم وغيره ولكن يقدم الاقرب لصريح شرطه انتهى (فهذا) صريح فيما قلناه وبه يعلم ان الخير الرملى سبق نظره فى ذلك وان تبعه من تبعه

فان العلامة الخيري وان كان علا في التحقيق وسعة الاطلاع وهو عمدة المتأخرين وجميع من بعده يستندون اليه لكنه غير معصوم ويأبى الله العصمة لكتاب غير كتابه وقد وقع في فتاواه سقطات وهفوات محصورة نبهت بحول الله تعالى على اكثرها بهامش نسختي ومنها هذا المحل وذكرت بعضها في حاشيتي رد المحتار على الدر المختار وفي العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية وقد قيل (كفى المرء نبلا ان تعد معايبه) واذا كان المجتهد يخطئ ويصيب فما بالك عن دونه فهذا لا ينقص من مقامه رحمه الله تعالى ونفعنا به واعاد علينا وعلى المسلمين من بركاته (وانظر) كيف اعتبر في هذا الموضع الاقربية والغى الدرجة بالكلية مع انه في موضع اخر اعتبر الاقربية والدرجة معا موافقا لما قررناه وحررناه (بل العجب) من ذلك انه في موضع اخر الغى الاقربية بالكلية واعتبر مجرد الدرجة وساوى بين اخت المتوفى واولاد عمه معللا لذلك بقوله لاستوائهم في الدرجة فراجع ذلك في سؤال صورته سئل من دمشق فيما اذا انشا رجل وقفه الخ وفي ذلك السؤال ان الواقف شرط ان من توفى منهم ومن اولادهم وانسالهم واعقابهم عن غير ولد ولا نسل ولا عقب انتقل نصيبه من ذلك الى من هو في درجتـه وذوى طبقته من اهل الوقف المستحقين له المتناولين لريعه واجوره يقدم في ذلك الاقرب فالاقرب الى المتوفى منهم الخ فمع هذا الكلام من الواقف الغى الاقربية بالكلية (وهو) قول ضعيف في المذهب نص في وقف هلال على انه ليس بشئ وصرح بضعفه في انفع الوسائل فهذا مصداق ما قلنا من جواز السهو والغلط (والعجب) ممن يتصدى للافتاء مقتصرا على مراجعة كتاب او كتابين لا يدرى الصحيح من الفاسد ولا الرائج من الكاسد بل هو كحاطب ليل او جارف سيل (هذا) ثم اعلم ان العلامة حامد افندى العمادى مفتى دمشق سابقا افتى في غير موضع من فتاواه تبعا لعمه المرحوم محمد افندى العمادى بخلاف ما افتى به المرحوم الخير الرملي حيث قال فيها (سئل) في وقف على الذرية من شروطه ان من مات منهم عن غير ولد عاد نصيبه لمن هو منه في درجته وذوى طبقة المتناولين لريعه يقدم في ذلك الاقرب منهم فالاقرب الى المتوفى فماتت امرأة منهم عن غير ولد وليس في درجتها سوى اولاد ابن خالة امها المتناولين ولها اولاد اخت متناولون انزل منها بدرجة فلمن يعود نصيب المرأة المتوفاة المذكورة (الجواب) يعود نصيبها الى اولاد ابن خالة امها المتناولين المرقومين لكونهم في درجتها ومن ذوى طبقتها وليس في الدرجة غيرهم دون اولاد اختها المتناولين وان كانوا اقرب اليها عملا بما دل عليه كلام الواقف

(فائدة)

فانه اعتبر الاقربية المقيدة بالدرجة والطبقة لا مطلق القرابة والله سبحانه وتعالى
اعلم كتبه محمد العمادي المفتي بدمشق الشام الحمد لله تعالى حيث شرط نصيب من مات
عن غير ولد لمن في درجته مع قيد الاقربية وقد علم تساوي اولاد ابن خالة امها في
القرب والدرجة يعود نصيبها اليهم والحالة هذه والله سبحانه وتعالى اعلم
كتبه الفقير حامد العمادي المفتي بدمشق الشام انتهى (واجاب) عن سؤال
آخر مطول هو نظير ما مر فقال الجواب نعم يعود لمن في الدرجة عملا بشرط
الواقف ان من مات عن غير ولد عاد نصيبه لمن هو معه في درجته وذوي طبقته من اهل
الوقف يقدم في ذلك الاقرب فالاقرب الى المتوفى فقد شرط الاقربية بعد الاستواء
في الدرجة وهو تمام الشرط المقيد بالدرجة والله سبحانه وتعالى اعلم (ثم) قال
رحمه الله تعالى ثم رأيت بعد عدة سنين جوابا للشيخ محمد بن الشيخ محمد البهنسي
شارح الملتقى موافقا لما ذكرنا (صورته) فيما اذا شرط واقف ان من مات عن غير
ولد ينتقل نصيبه الى من في درجته وذوي طبقته من اهل الوقف يقدم الاقرب
فالاقرب فمات مستحق يدعى بدر الدين وبيده ثلث عن غير ولد وله بنت خال وخالة
لكل منهما ثلث فهل تنتقل حصته لبنت الخال او للخالة او لهما (فاجاب) رحمه
الله تعالى الحمد لله الذي فقه من اراد به خيرا في دينه * ووفقه لتحرير مسائله
وبراهينه * والصلاة والسلام على مظهر الحق بلا خلاف في حينه * وعلى آله واصحابه
الذين ميزوا غث الشيء من سمينه * وبعد فقد اختلف جوابا من نسب الى العلم
نفسه * ولم يخش التجري على النار حين يحل رمسه * فكتب اولا انه ينتقل ما بيده
للخالة لكونها اقرب وغفل عن اعتبار الدرجة والطبقة قبل الاقربية * وهذا
خطأ بين لا يصدر مثله عمن له ادنى انابة * ولو علم شرعا معناها * واشتقاقها لغة
ومبناها * لم يصدر منه هذا الغلط الواضح * ثم نادى على نفسه حيث انه كتب على
سؤال آخر انه ينتقل لبنت الخال بنداء فاضح * ثم بلغني انه اراد الجمع بين الجوابين
والتوفيق فذكر اشياء ينكرها من شم رائحة التحقيق * وبسط الكلام في الرد
عليه مما لا يليق * فاقول الحق في المسئلة وبالله التوفيق * ان اريد بالدرجة والطبقة
المساواة في النسب الى الواقف وهو الراجح فالحصة تنتقل لبنت الخال والله سبحانه
وتعالى اعلم قاله فقير ذي اللطف الخفي محمد بن محمد البهنسي الحنفي حامدا مصليا
مسلما انتهى (فانظر) كيف جعل الحق انتقال حصة المتوفى الى بنت الخال لكونها
في درجة المتوفى دون الخالة وان كانت اقرب اليها من بنت الخال لكونها ليست
في درجته بل اعلى منه بدرجة فحيث كان هذا هو الحق يكون الافتاء بخلافه باطلا

خارجا عن طريق الصواب * وقد ظهر لك وجهه بما قررناه سابقا بعون الملك الوهاب
﴿ تنبيه ﴾ في التنبيه على مسئلة مهمة مناسبة للمقام * لا بأس بذكرها لما وقع فيها من الاوهام * واضطراب الاراء بين العلماء الاعلام ذكرتها في تنقيح الفتاوى الحامدية حاصلها ان الواقف لو شرط كما مر في السؤال ومات بعض المستحقين عن غير ولد ولم يوجد في درجته احد ووجد في اعلى الدرجات ابن الواقف وفي الدرجة الثانية عم المتوفى وخاله (نقل) في الفتاوى الحامدية عن جد جده العلامة عماد الدين انه افتى بانتقال نصيب المتوفى الى ابن الواقف لكونه اعلا درجة عملا بالترتيب المستفاد من لفظة ثم دون عمه وخاله لكونهما ادنى درجة من ابن الواقف (ثم) نقل عن العلامة خير الدين انه قال جوابي كما اجاب به شيخ الاسلام العماد * نفع الله بعلومه العباد * اذ لا وجه للانتقال الى العم والخال مع وجود ابن الواقف كتبه الفقير خير الدين بن احمد الحنفي الازهري حامدا مصليا مسلما انتهى ملخصا (فانظر) كيف ترك شرط الاقربية بالكلية وارجع النصيب الى اعلى الطبقات مع ان العم والخال اقرب الى المتوفى من ابن الواقف بلا اشكال ومع هذا قال لا وجه للانتقال الى العم والخال فكيف يسوغ الانتقال الى الاقرب نسبا الادنى درجة مع وجود اهل الدرجة الذين هم اعلى درجة منه فانه لا شك ان اهل درجة المتوفى الذين هم اولاد عمه اعلى درجة من اولاد اخته فالانتقال الى اولاد العم في حادثتنا اولى من الانتقال الى ابن الواقف لانهم في الدرجة المشروطة وابن الواقف ليس في الدرجة اصلا وفي كل من المسئلتين وجد الترتيب المستفاد من لفظة ثم فحيث كان هذا الترتيب واجب الاتباع فالواجب انتقال نصيب المتوفى في حادثتنا الى اهل درجته وهم اولاد العم دون اولاد الاخت لكون اولاد العم اعلى درجة من اولاد الاخت مع كونهم من اهل الدرجة المشروطة (فهذا) ايضا يدلك على خلاف ما افتى به المرحوم الخير الرملي اولا وتبعه الجماعة المذكورون وعلى انه لا وجه له كما قال في افتائه ثانيا متابعا للعلامة المحقق عماد الدين (فان قلت) ان ما افتى به الخيري اولا بناه على تعارض شرطي الواقف وما افتى به ثانيا ليس فيه تعارض لانه لم يوجد في الدرجة احد اصلا (قلت) التعارض الذي ادعاه موجود قطعا وحيث اعتبر لفظ الاقرب فالاقرب لكونه متأخرا ناسخا لشرط العود الى من في الدرجة وجب اعتباره هنا ايضا لانه على دعوى النسخ صار كان الواقف شرط عود النصيب الى الاقرب فالاقرب من اي درجة كان فاذا كان الخال والعم في الحادثة الثانية اقرب من ابن الواقف لزم على دعواه عود النصيب اليهما لا الى ابن الواقف واذا كان التقريب

المستفاد من لفظة ثم يقتضى العود الى اعلا الدرجات وانه لاوجه للعود الى من دونه وان كان اقرب نسبا للمتوفى لزم ان يكون العود الى اولاد الاخت دون اولاد العم لاوجه له ايضا (وقد) نقل المرحوم حامد افندى العمادى عن العلامة شهاب الدين العمادى انه افتى بمثل ما افتى به جده سابقا وافتى حامد افندى بنظيره ايضا معللا بكونه اعلى الطبقات ونقل مثله عن عمه المرحوم محمد افندى العمادى وقال وبمثله افتى احمد افندى المهمندارى مفتى دمشق والامام المحدث الشيخ ابو المواهب الحنبلى والعارف الفقيه الشيخ عبد الغنى النابلسى معللين بما ذكر قال كما رأيته بخطوطهم المعهوده (لكن) المرحوم حامد افندى افتى فى مواضع اخر متعددة ببقاء اعتبار الاقربية حيث فقدت الدرجة ونقل مثله عن العلامة الشيخ محمد الخليلى الشافعى فى سؤال طويل حاصله ان الواقف شرط ما مر ثم ماتت امرأة اسمها مريم عن غير ولد وليس فى درجتها احد ولا فى التى انزل منها احد وفى الدرجة التى فوقها جماعة من المستحقين اقربهم اليها خالتها آمنه وفى الطبقة التى هى اعلى من آمنه جماعة ايضا خالتها اقرب منهم فلمن ينتقل نصيب مريم (الجواب) ينتقل نصيبها لخالتها فقط عملا بقول الواقف الاقرب فالاقرب دون من فى درجة خالتها ومن هو ابعد منها لشرط الواقف الاقربية فى الدرجة وحيث تعذرت الدرجة لفقدها الغى قوله لمن فى درجته وبقى قوله الاقرب فالاقرب فيجب اعماله صونا له عن الالغاء اعمالا لشرط الواقف ما امكن فلا يعطى لمن شارك خالتها فى الدرجة لعدم الاقربية ولا لمن هو اعلى درجة من خالتها والترتيب ثم لايشعر باعطاء من هو اعلى درجة فضلا عن كونه يقتضيه اذ علو الدرجة ونزولها لادخل له فى الترتيب بثم مع قوله على ان من مات منهم الخ الاترى انه لو مات احد اخوين عن ابن ثم الابن عن ابن فان ابن الابن يرث نصيب ابيه المنتقل اليه من ابيه عملا بقول الواقف على ان من مات عن ولد فنصيبه لولده فعلم انه لادخل فى الدرجة مع الترتيب بثم بعد قوله على ان من مات الخ وهذا ما تلخص من كلام العلامة ابن حجر فى الفتاوى وغيرها كتبه محمد الخليلى انتهى ملخصا (قلت) ووافق على ذلك العلامة الشرنبلالى فانه الف رسالة ردفيها ما افتى به مفتى الشام العلامة عماد الدين السابق وسماها الابتسام فى احكام الافحام ونشق نسيم الشام والذى حط عليه كلامه اعطاء النصيب للعم والخال دون ابن الواقف وذكر قريبا مما ذكره الخليلى (والحاصل) انه اذا كان الواقف شرط ان من مات عن غير ولد عاد نصيبه لمن فى درجته الاقرب فالاقرب الى المتوفى فههنا صورتان (احداهما) ما اذا وجد فى درجته جماعة وفى درجة غيرها

من هو اقرب اليه ممن فى درجته ينتقل نصيبه للاقرب فالاقرب من اهل الدرجة لالمن فى غيرهــا اذا كان اقرب ممن فى الدرجة خلافا لما افتى به الخيرى وتبعه من تبعه (الثانيه) ما اذا لم يوجد فى درجته احدا اصلا ووجد فى غيرها من هو اقرب اليه نسبا وفى اخرى من هو ابعد فقيل ينتقل نصيبه الى اعلى الدرجات وان كان من هو اقرب الى المتوفى نسبا اقرب اليه درجة نظرا الى الترتيب وبه افتى المرحوم عماد الدين وشهاب الدين ووافقهما المرحوم الشيخ خير الدين والمهمنداري وابو المواهب الحنبلى وسيدى عبد الغنى النابلسى وحامد افندى العمادى * وقيل تعتبر الاقربية ولا ينظر الى الترتيب وبه افتى حامد افندى ايضا تبعا للخليلي والشرنبلالى (وقد) كنت بسطت هذه المسئلة فى تنقيح الفتاوى الحامدية وظهر لى فيها خلاف كل من القولين * فاذكر لك حاصل ماذكرته هناك * وذلك ان الترتيب المستفاد بكلمة ثم لاشك انه انتسخ فى حق من مات عن ولد وفى حق من مات عن غير ولد كما مر تحقيقه عن الخليلي تبعا لابن حجر لان الواقف قد شرط انتقال نصيب من مات عن ولد الى ولده وهذا خلاف الترتيب المستفاد بكلمة ثم ولم يقل احد بابطال هذا الشرط وكذلك قد شرط انتقال نصيب من مات عن غير ولد الى من فى درجته وقد عمل العلماء بهذا الشرط ايضا وهذا ايضا خلاف مااقتضاه الترتيب لان مقتضاه ان لا يعطى احد من هذه الدرجة مع وجود درجة اعلى منها لكن الواقف لما شرط انتقال نصيب من مات عن غير ولد الى من فى درجته الاقرب فالاقرب ووجد احد فى درجته وجب انتقال نصيب ذلك المتوفى الى اهل درجته الاقرب فالاقرب عملا بشرطه الذى عارض الترتيب (اما) اذا لم يوجد فى درجة المتوفى احد بقى شرط الترتيب الذى ذكره الواقف بلا معارض لان الشرط الثانى الذى اثبتنا به المعارضة وعملنا به وجعلناه ناسخا للشرط الاول لم يوجد واذا لم يوجد ماشرطه ثانيا وجب انتقال نصيب ذلك المتوفى الى غلة الوقف وقسمته على جميع من يستحقها فلا يعطى الى اعلى الطبقات مطلقا بل اذا انحصر الوقف فيهم لان الواقف اذا شرط انتقال نصيب من مات عن ولد الى ولده ومات واحد من اهل الدرجة العليا عن ولد هو من اهل الدرجة الثانية وبعضهم مات عن ولد ولد هو من اهل الثالثة تكون غلة الوقف مقسمة على اهل العليا وعلى اولاد من مات منهم عن ولد هو من الثانية او الثالثة وهكذا اذ لاشك انهم كلهم مستحقون للريع بشرط الواقف (فاذا) مات احدهم عن غير ولد وقد شرط الواقف عود نصيبه الى اهل درجته الاقرب فالاقرب ولم يوجد فى درجته احد صار كان الواقف لم يشرط هذا الشرط فى حق

هذا الميت واذا لم يشرطه يرجع نصيبه الى اصل الغلة (ولا وجه) لرجوعه الى اعلى الطبقات لان الترتيب المستفاد ثم لم يبطل استحقاق من في الطبقة الثانية والثالثة بل كلهم مستحقون بشرط الواقف كما قلنا ولا وجه ايضا الى القول الآخر وهو رجوع نصيب هذا المتوفى الى الاقرب فقط من اى درجة كان لان الواقف انما شرط رجوعه الى اقرب خاص وهو الاقرب من اهل درجة المتوفى لا مطلق اقرب فحيث بطل ما شرطه لا يجوز لنا ان نعمل شرطا من قولنا خارجا عما شرطه الواقف الذى تصرف في ملكه بما اراده لانه هكذا شرط وقد مر تحقيق ذلك (والدليل) على ما قلنا من عود النصيب الى اصل الغلة حيث فقد شرط الواقف ما قاله الامام الجليل ابو بكر الخصاف * الذى هو عمدة اهل الوفاق والخلاف * في مسائل الاوقاف (فقد) قال في كتابه في باب الرجل يجعل ارضه موقوفة على نفسه وولده ونسله اذا قال ارضى هذه صدقة موقوفة على ولدى وولد ولدى ونسلى وعقبى وما تناسلوا على ان يبدأ بالبطن الاعلى منهم ثم الذين يلونهم بطنا بعد بطن حتى ينتهى ذلك الى آخر البطون منهم وكلما حدث الموت على احد من ولدى وولد ولدى واولادهم فنصيبه مردود الى ولده وولد ولده ونسله وعقبه بطنا بعد بطن وكلما حدث الموت على احد من ولدى وولد ولدى ونسلهم وعقبهم ولم يترك ولدا ولا ولد ولد ولا نسلا ولا عقبا كان نصيبه راجعا الى البطن الذى فوقهم * قال هو على هذا الذى شرط الواقف * قلت فان لم يكن بقى منهم احد * قال يرجع ذلك الى اصل الغلة ويكون لمن يستحقها انتهى كلام الخصاف (واختصره) في الاسعاف بقوله ولو قال كلما حدث الموت على احد منهم ولم يترك ولدا ولا نسلا كان نصيبه منها راجعا الى البطن الذى فوقه ومات واحد منهم ولم يكن فوقه احد اولم يذكر سهم من يموت عن غير ولد ولا نسل شيأ يكون نصيبه راجعا الى اصل الغلة وجاريا مجراها ويكون لمن يستحقها ولا يكون للمساكين منها شئ الا بعد انقراضهم لقوله على ولدى ونسلى ابدا انتهى (واختصره) العلائى في الدر المختار حيث قال ولو قال وكل من مات منهم عن غير نسل كان نصيبه لمن فوقه ولم يكن فوقه احد اوسكت عنه يكون راجعا لاصل الغلة لا للفقراء مادام نسله باقيا انتهى (فانظر) رحمك الله بعين الانصاف وجانب سبيل الاعتساف * ترى هذا نصا في مسئلتنا فانه لا فرق بين اشتراط رجوع نصيب الميت الى البطن الذى فوقه او البطن الذى هو فيه فان المراد بالبطن والطبقة والدرجة واحد (فاذا) شرط عود نصيب المتوفى الى من في درجته الاقرب فالاقرب ولم يوجد في درجته

احد يرجع نصيبه الى اصل الغلة ويقسم معها على جميع المستحقين لها كالو شرط
عوده الى اهل الدرجة التى فوقه اوسكت ولم يشرط عوده الى احد فانه يرجع
الى اصل الغلة * كما سمعت نقله صريحا (والترتيب) بين الطبقات بكلمة ثم او بما
فى معناها من قوله طبقة بعد طبقة لا يقتضى خلاف ذلك (و) من ادعى اقتضاء
خلافه فعليه البيان بنقل صريح يقوى على معارضة مانقلناه فان من نقلنا عنهم هم
العمدة فى هذا الشان (ومن) قال بعود نصيب المتوفى الى اعلا الطبقات لم يستند
الى نقل وبرهان بل علله باقتضاء الترتيب المستفاد بكلمة ثم وقد علمت صريح النقل
بخلافه فان قول الخصاف على ان يبدأ بالبطن الاعلى منهم ثم الذين يلونهم بطنا بعد
بطن اصرح فى الترتيب من مجرد كلمة ثم ومع هذا لم يخص احدا دون احد بنصيب
المتوفى عند فقد شرطه بل ارجعه الى اصل الغلة وبه علم فساد هذه العلة * وعلى
المقلد اتباع المنقول لا ماينقدح فى العقول * على ان هذا المنقول هو المعقول * كما
قررناه واوضحناه وحررناه (ومن) قال بعود نصيب المتوفى الى الاقرب من اى
درجة كان كالخليلى معللا بان اعمال الكلام اولى من اهماله فكلامه غير مسلم هنا لانه
قد صرح بان الواقف شرط الاقربية فى الدرجة فحيث سلم ان المراد بالاقرب من كان
من اهل الدرجة فكيف يسوغ له ان يتخطى ماشرطه الواقف ويعطى للاقرب
من غير اهل الدرجة فان اعمال الكلام انما يكون اولى فيما اراده المتكلم لا فيما اراد خلافه
وهنا المتكلم وهو الواقف انما اراد الاقرب من اهل الدرجة باعتراف ذلك القائل
(فان قلت) قد افتى الخيرى فى فتاواه حيث لم يوجد فى الدرجة احد بعود نصيب
المتوفى الى اعلى الطبقات معللا بقوله للانقطاع الذى صرحوا بانه يصرف الى
الاقرب للواقف لانه اقرب لغرضه على الاصح انتهى فهذا يدل على ان ماتقدم
عن الخصاف خلاف الاصح (قلت) لم ار احدا من اهل مذهبنا قال ان المنقطع
يصرف الى الاقرب للواقف وانما قالوا يصرف للفقراء (و) ماذكره الخيرى
مذهب الشافعية فقد ذكر نفسه فى فتاواه ان المنقطع الوسط فيه خلاف قيل يصرف
الى المساكين وهو المشهور عندنا والمتظافر على السنة علمائنا ثم قال بعد اسطر
فى جواب سؤال آخر وفى منقطع الوسط الاصح صرفه الى الفقراء واما مذهب
الشافعى فالمشهور انه يصرف الى اقرب الناس الى الواقف انتهى (فهذا)
كلامه نفسه وبه تعلم ان ماقاله اولا سبق قلم (على) انه لا يخفى عليك ان مسئلتنا ليست
من المنقطع المصطلح عليه لوجود المستحق من اهل الوقف بنص الواقف (و) لذا
قال فى الاسعاف كما قدمناه يكون نصيبه راجعا الى اصل الغلة ولا يكون للمساكين

شئ الابعد انقراضهم اى المستحقين لقول الواقف على ولدى ونسلهم ابدا انتهى
(و) المنقطع انما يكون حيث لم يمكن العمل بشرط الواقف مثاله ما فى الخانية
لو وقف على من يحدث له من الولد يصح الوقف وتقسم الغلة على الفقراء
فان حدث له ولد بعد القسمة تصرف الغلة الآتية بعد الى هذا الولد ثم قال
ولو قال على بنى وله ابنان او اكثر فالغلة لهم وان لم يكن له الا ابن واحد وقت وجود
الغلة فنصفها له والنصف للفقراء انتهى * فالمثال الاول منقطع الاول فى كل الغلة
والثانى فى بعضها * ومثال منقطع الوسط ما فى الخانية ايضا وقف على اولاده وسماهم
فقال على فلان وفلان ثم على الفقراء فمات واحد منهم فانه يصرف نصيبه الى الفقراء
وتمام بيان المنقطع ذكرناه فى حواشينا رد المحتار على الدر المختار (فقد) ظهر لك
بما قررناه ان المرحوم الرملى سبق نظره فى هذه المسئلة ايضا فى موضعين فى تسمية
ذلك منقطعا وفى جعله حكم المنقطع عند الصرف الى اقرب الناس الى الواقف
(وهذه) المسئلة المسؤل عنها تحتمل الكلام باكثر مما ذكرنا ولكن ربما يحصل
من الاكثار الملل * ومن الملل الوقوع فى الخلل * فلنكف عنان القلم عن الجرى
فى ميدانه * آبين تائبين عابدين حامدين ربنا على احسانه * وصلى الله تعالى وسلم على
سيدنا محمد النبى الامين وعلى آله وصحبه اجمعين * والحمد لله رب العالمين * تحريرا فى سلخ
رجب الفرد سنة تسع واربعين ومائتين والف

غاية البيان فى ان وقف الاثنين على انفسهما وقف لا وقفان للعلامة
المحقق والفهامة المدقق السيد محمد عابدين عليه
رحمة ارحم الراحمين آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المان بفضله باصابة الحق والصواب * والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الاحباب * وعلى آله واصحابه خير ال واصحاب (اما بعد) فيقول العالم العلامه * البحر المدقق الفهامة * شيخ الاسلام والمسلمين السيد الشيخ محمد عابدين * غفر الله تعالى له ولوالديه والمسلمين * قد كان ورد على سؤال من طرابلس الشام اجبت فيه * على حسب ما ظهر لى فيه * موافقا للمعقول والمنقول * ولما هو بين ذوى العقول مقبول * ثم بعد اكثر من سنة ورد ذلك السؤال ثانيا * وفيه جواب خلاف جوابى الاول قد رأيته خطأ واهيا * مع ان ذلك المجيب قد حكم على جوابى بانه خطأ بين غير مقبول * وانى مطالب بمراجعة النقول * لا بالتوهم والعقول * واستند فى جوابه الى ما فى الفتاوى الخيرية * فاردت ان اذكر السؤال مع جوابه فى هذه القضية * واوضح له انه غير مصيب * وانه ليس له فى الفهم الصحيح نصيب * وجمعت ذلك فى رسالة (سميتها) غاية البيان * فى ان وقف الاثنين على نفسهما وقف لا وقفان (فاقول) وبحوله تعالى اصول واجول * اما صورة السؤال فهو قوله فى وكيل عن امرأتين شقيقتين انشأ وقفهما الذى هو ملكهما عليهما وعلى بنت شقيقتهما السيدة حنيفة بنت السيد على العمادى الثلثين ستة عشر قيراطا من اربعة وعشرين قيراطا على نفس الواقفتين مدة حياتهما لا يشاركهما فيه مشارك ولا ينازعهما فيه منازع ثم من بعدهما فعلى اولادهما ثم على اولاد اولادهما ثم على اولاد اولاد اولادهما ثم على انسالهما ثم على اعقابهما بطنا بعد بطن وجيلا بعد جيل الطبقة العليا تحجب الطبقة السفلى على ان من مات منهم عن ولد او ولد ولد او ولد ولد ولد او نسل او عقب عاد نصيبه الى ولده او ولد ولده او ولد ولد ولده او نسله او عقبه وعلى ان من مات منهم قبل ان يصل اليه شئ من الوقف وترك ولدا او ولد ولد او نسلا او عقبا قام ولده او ولد ولده او نسله او عقبه مقامه فى الاستحقاق واستحق ما كان يستحقه الميت ان لو كان حيا ومن مات منهم عن غير ولد ولا ولد ولد ولا نسل ولا عقب عاد نصيبه الى من هو فى درجته وذوى طبقته من اهل الوقف يقدم فى ذلك الاقرب فالاقرب الى الميت كل ذلك على الفريضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين والثلث الثالث وهو الثمانية قراريط الباقية من الوقف هو على حنيفة المرقومة بنت شقيق الموكلتين على الشرط والترتيب المذكور اعلاه واذا انقرضت ذرية الموكلتين عاد الوقف باجمعه على حنيفة ثم على ذريتها ولذا انقطعت ذرية حنيفة عاد على ذرية الواقفتين

واذا انقرضت ذريتهم جميعا عاد على وجوه مبرات مشروطة فى كتاب الوقف واذاتعذر ذلك يعود على فقراء المسلمين ماتت احدى الواقفتين عن اولاد فتناولوا وقفها ثم ماتت الاخرى عن غير ولد ولانسل فهل تعود حصتها من الوقف لاولاد شقيقتها اوترجع لحنيفة بنت شقيقتهاام للفقراء وهل اذا حكم القاضى بعود الحصة الى الفقراء ينقض حكمه ام لا افيدوا الجواب (وصورة) الجواب الذى اجاب به ذلك المجيب الحمد لله ملهم الصواب حيث الحال كما تقرر فى السؤال فبانقراض ذرية احدى الواقفتين يعود وقفها على الفقراء فان كان اولاد الواقفة الثانية وهم اولاد اختها وبنت اختها حنيفة فقراء فانه يجوز صرف الغلة اليهم بجهة كونهم فقراء كما نقله خير الدين الرملى رحمه الله تعالى واما عود الوقف على ذرية الواقفة الثانية غير مشروط والحال ماذكر فهو مسكوت عنه واذا كان كذلك فصرفه الى الفقراء ومن افتى بعوده على ذرية الواقفة الثانية فقد اخطأ خطأ بينا حيث جعل الوقفين وقفا واحدا ويطالب بالدليل والنقل الصريح بمثل ذلك بمراجعة النقول لا بالتوهم والعقول واما عوده على حنيفة فمشروط بانقراض ذرية الواقفتين فهو صريح المفهوم والدلالة فبانقراض ذرية احداهما لاحق لها فيه • ومثل هذه الواقعة مانقله خير الدين الرملى رحمه الله تعالى فى فتاواه حيث (سئل) فى اخوين وقفا دارا مشتركة بينهما وكتبا ماصورته انشأ الواقفان المذكوران وقفهما هذا على نفسهما مدة حياتهما ثم من بعدهما فعلى اولادهما الذكور والاناث على حكم الفريضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين ثم من بعدهم على اولادهم الذكور دون الاناث وجعلا بعد انقراض اهل الوقف باسرهم ذلك وقفا على مصالح الجامع الفلانى بمدينة كذا وسجل وحكم به ومات احد الواقفين عن ولد ذكر ثم مات عن عمه الواقف الثانى وعن اولاد عمه فهل حصة الميت تصرف لاخيه او لاولاد اخيه او للمسجد او للفقراء اجاب لاتصرف الى الاخ لعدم اشتراط حصة اخيه له بعد موته ولا لاولاده ولا الى المسجد لانه مشروط بعد انقراض اهل الوقف فتعين صرفه الى الفقراء (وقد رفع لشيخنا السراج الحانوتى سؤال صورته ماقول سيدنا شيخ الاسلام فى اخوين شقيقين لهما عقار سوية بينهما وقفاه على نفسهما مدة حياتهما ثم من بعدهما فعلى اولادهما الذكور والاناث على الفريضة الشرعية للذكر مثل حظ الانثيين ثم من بعدهم على اولادهم الذكور دون الاناث كذلك ثم على نسلهم وعقبهم مثل ذلك فاذا انقرضوا وخلت الارض منهم عاد وقفا على اولاد الاناث فاذا انقرضوا باجمعهم ولم يبق لهم نسل ولا عقب عاد

وقفا على مصالح مسجد عينه الواقفان ثم مات احد الواقفين الشقيقين عن ولد وعن اخيه الواقف فهل يستحق الولد فى حياة عمه من الوقف المذكور شيئا ام لا ثم اذا مات الولد ايضا ولم يكن له عقب ولا نسل فهل يعود وقفا كما عيناه للمسجد المذكور او يستحق الوقف المذكور جميعه شقيق الواقف لكونهما وقفا على انفسهما مدة حياتهما ثم من بعدهما على ماشرطا (فاجاب) المصرح به ان الشخص لو وقف وقفه وقال وقفته على ولدى هذين فاذا انقرضا فهو على اولادهما الخ قال الشيخ الامام ابوبكر محمد بن الفضل اذا انقرض احد الولدين وخلف ولدا يصرف نصف الغلة الى الباقى والنصف الآخر يصرف الى الفقراء فاذا مات الولد الآخر يصرف جميع الغلة الى اولاد اولاد الواقف الى آخر ماذكره فاقول والمسئول عنه مساو لهذا لان قول الواقف وقفت على ولدى هذين ثم من بعدهما على اولادهما بمنزلة قول الواقفين على انفسنا ثم من بعدنا فعلى اولادنا هذا ماظهر والله تعالى اعلم انتهى كلام شيخنا فيه علم انه مادام شقيق الواقف الذى هو احد الواقفين فالنصف مصروف للفقراء والنصف الآخر يصرف الى الباقى فاذا مات يصرف جميع الوقف الى اولادهم لعدم المانع ح واقول عرض على هذا السؤال من نحو سنين واطلعت فيه على اجوبة من مشايخ متقدمين وكل واحد منهم فهم شيئا فاجاب على قدر مافهم والاوجه ماذكر فانه المتبادر والاقرب الى غرض الواقفين كما يظهر بالتأمل ثم ظهر لى بالتأمل عدم صحة قياس شيخنا المذكور على المصرح به لانه وقف واحد بخلاف المسؤل عنه فانه وقف اثنين فى مسئلتنا فيعتبر كل واقفا مايخصه على اولاده وقفا مستقلا لامشاركة له مع الآخر فيستحقه المسجد والله تعالى اعلم انتهى كلامه يعنى كلام خير الدين * وفى المسئلة هنا فالوقف وقف اثنين كل واحد منهما يراعى فيه الشروط المذكورة فى كتاب الوقف وبانقراض ذرية احدهما تكون حصتها للفقراء عملا بالنقول المذكورة والنظر فى صرف الغلة الى القاضى ثم لمن نصبه القاضى ويجوز له صرف ذلك لاقارب الواقفة اذا كانوا فقراء والحالة هذه والله تعالى اعلم بالصواب (هذا) صورة ما رأيته فى الجواب ولم يذكر المجيب اسمه اما تواضعا منه واما لئلا ينسب اليه ما فى كلامه من الخطاء * وما فى عباراته الركيكة الكاشفة عن جهله النطا * فلنتكلم اولا على مانقله عن العلامة الشيخ خير الدين فنقول الظاهر ان السؤال الذى سئل عنه هو عين السؤال الذى سئل عنه شيخه السراج الحانوتى وان الحادثة واحدة كما يظهر من تتبع كلامهما والظاهر ايضا ان الصواب ما اجاب به الخير الرملى تبعا لشيخه السراج الحانوتى وقول

انه المتجه واما ماظهر له ثانيا من اعتراضه على شيخه فهو غير وارد بلاشبهة وذلك
انه جعل هذا الوقف الصادر من اثنين وقفين وانما يصير وقفين لو ثبت ان احد
الاخوين وقف وقفه على نفسه ثم من بعده على اولاده ثم وثم الخ والاخ الآخر
وقف كذلك فح يصير وقفين اما على ماذكر فى سؤاله من ان الواقفين انشئا وقفهما
على نفسهما الخ فهو وقف واحد لا وقفان والالزم ان يكون كل واحد منهما
وقف حصته المختصة به فيكون من وقف المشاع المختلف فى صحته وعدمها وليس
كذلك قطعا الا ترى انهم صرحوا بعدم صحة هبة المشاع وبعدم صحة اجارته وصرحوا
ايضا بانه لو وهب اثنان من رجل دارا قابلة للقسمة صحت الهبة بلاخلاف كما هو مصرح
فى كتب المذهب متونا وشروحا وفتاوى وكذا لو آجراها من رجل صحت
الاجارة بخلاف مالو وهب احدهما حصته او اجرها من رجل ثم وهب الآخر
حصته او آجرها من ذلك الرجل فانها غير صحيحة لتحقق الشيوع من اول الامر
فعلم ان هبة اثنين من واحد هبة واحدة لا هبتان وكذلك اجارة اثنين من واحد
اجارة واحدة لا اجارتان ولذا صحت الهبة والاجارة لتحقق ملك العين او المنفعة
من الاثنين لشخص واحد فى وقت واحد فلم يتحقق الشيوع فكذلك نقول اذا
كانت الدار لرجلين فوقفاها معا كان ذلك وقفا واحدا لا وقفين حتى يكون ذلك
وقف المشاع فيجرى فيه الخلاف المشهور فى صحة وقف المشاع فاذا كان ذلك
وقفا واحدا بدليل مانقلناه لك يعطى احكام الوقف الواحد كانه صدر من
شخص واحد فيصير جملة الواقفين الدرجة الاولى الموقوف عليها او لا ثم
اولادهما جميعا هم الدرجة الثانية الموقوف عليهم بعد الواقفين بمنزلة اولاد
واقف واحد هكذا جميع الدرجات وهذا هو المتبادر من عرف الواقفين فان
الاخوين الواقفين اذا اراد كل منهما ان يخص اولاده وذريته بوقفه يقف عليهم
ثم يشترط انه بعد انقراض ذريته يعود ذلك وقفا على اخيه فلان وذريته وكذلك
الآخر يفعل هكذا واما اذا ارادا ان يجعلا وقفهما عليهما كنفس واحدة وعلى اولادهما
معا كاولاد اب واحد بحيث لايختص احد من ذرية احدهما بشئ من وقفه
بل يكون مشتركا بين الذريتين كانهما ذرية واحدة فى الاصل يقفان وقفهما معا
على نفسهما ثم من بعدهما فعلى اولادهما وهكذا فاذا مات الواقفان ينتقل جميع
الوقف الى اولادهما بلاتمييز ولاتفضيل حتى لو كان لاحدهما ولد وللاخر عشرة
اولاد يقسم بينهم جميعا كانهم اولاد اب واحد مالم يشترط ان من مات عن ولد فنصيبه
لولده فح يعود نصفه للولد والنصف الآخر للعشرة اما بدون هذا الشرط فلاتمييز

ولا رجحان لان قول الواقفين ثم من بعدهما على اولادهما يصدق على صرف جميع
الوقف على جميع الاولاد فصرف حصة الواحد الى ولده وحصة الآخر الى
اولاده خارج عن مفهوم كلام الواقفين اذ لو كان مرادهما ذلك لقالا ثم من بعد كل
منهما فعلى اولاده ثم وثم فهذا يكون صريحاً بمنزلة واقفين للعلم بانهما لم يجعلا ذريتهما
بمنزلة ذرية اب واحد والتفرقة بين هاتين العبارتين يشهدها الوجدان ولا ينكرها
انسان * فان العبارة الثانية مشتملة على لفظة كل التى معناها الاحاطة على سبيل
الافراد كما هو مصرح به فى كتب الاصول فينفرد اولاد كل احد منهما جميعهم
بحصة اصله ويصير بمنزلة وقف مستقل والآخر كذلك بخلاف العبارة الاولى
فان فيها ثم بعدهما فعلى اولادهما وهو جمع مضاف يعم جملة الاولاد سواء كانوا
اولاد كل واحد منهما او اولادهما جميعاً وسواء كان اولاد احدهما اكثر من اولاد
الآخر او مساوين وكذلك لفظ اولاد اولادهما هذا هو المعروف لغة وشرعا
وعرفا حتى ان احد اولاد الواقفين لو مات عن غير ولد وليس فى درجته احد الا
اولاد الواقف الآخر يعطى نصيبه لمن فى درجته من اولاد الواقف الآخر كما
لو كان الكل اولاد واقف واحد لان المعتبر فى الدرجة انما هو المساواة فيها من حيث
الاستحقاق لا من حيث النسب الى اصل واحد الا ترى انه لو وقف رجل وقفه
على نفسه وعلى زيد الاجنبى ثم من بعدهما على اولادهما واولاد اولادهما ثم وشرط ان
من مات عن غير ولد من الموقوف عليهم عاد نصيبه الى من فى درجته من اهل الوقف
ثم مات واحد من ذرية الواقف عقيما ولم يوجد فى درجته احد من ذرية الواقف
وانما الموجود من ذرية الواقف من هو اعلى من ذلك الميت ومن هو اسفل ووجد
فى درجته واحد من ذرية زيد الاجنبى اختص ذلك الواحد الاجنبى بحصة
ذلك الميت وحده دون ذرية الواقف عملا بالشرط المذكور لانه ساواه فى الدرجة
الاستحقاقية وان لم يساوه فى النسبة الى الواقف فقد ظهر لك بما نقلناه * وما اوضحناه
وحررناه * ان الوقف الصادر من اثنين وقف واحد ليس فى حكم وقفين *
فالحق ما افتى به السراج الحانوتى ووافقه عليه اولا تلميذه الخير الرملى وقال انه المتجه
فحيث مات الواقف الاول فى سؤاله عن ولد ذكر ولم يشترط فى الوقف ان من مات
عن ولد فنصيبه لولده لا ينتقل نصيب ذلك الميت الى ولده ولا ينتقل الى اخيه لانه
لم يشترط ذلك فى حادثة السؤال ولا الى المسجد لانه شرط الانتقال اليه بعد انقراض
اهل الوقف باسرهم فصار ذلك من اقسام المنقطع وقد صرحوا بان المنقطع يصرف
الى الفقراء فيصرف نصيبه الى الفقراء الى ان يموت الواقف الثانى فحينئذ يقسم ريع جميع

الوقف على الطبقة الثانية لحصول نوبة استحقاقهم بانقراض الدرجة الاولى كما هو مقتضى الترتيب المستفاد بثم (نعم لو شرط فى الوقف ان من مات عن ولد فنصيبه لولده يكون ذلك ناسخا الحكم ذلك الترتيب بالنسبة لذلك الميت فحيح بموت الواقف الاول عن ولد ينتقل لولده لا الى الفقراء لكن ذلك الشرط غير مذكور فى حادثة الخيرية اما فى حادثتنا فذلك الشرط مذكور فحيث ماتت الواقفة الاولى عن اولاد عاد نصيبها الى اولادها ولما ماتت الواقفة الثانية عقيما وقد شرط فى ذلك الوقف ان من مات عن غير ولد فنصيبه لمن فى درجته وهنا لم يبق فى الدرجة احد كان مقتضى القياس ان ينتقل نصيبها الى غلة الوقف ويقسم على كل من يتناول منها سواء كان من الدرجة الثانية اوالثالثة كما نص عليه الامام الخصاف وتبعه فى الاسعاف والدر المختار من انه اذا شرط ان من مات عن غير ولد عاد نصيبه الى من فى الدرجة الفلانية ولم يوجد فيها عينه من الدرجة احد انه يرجع نصيبه الى اصل الغلة ويقسم كما تقسم كما حررناه فى غير هذه الرسالة لكن فى حادثتنا هذه لا يرجع الى اصل الغلة بل تنقض القسمة لان الواقفة الثانية هى اخر الدرجة الاولى فبموتها انقرضت درجتها فتستأنف القسمة عملا بكلمة ثم فانه حيث رتب فى الوقف بين البطون وشرط ان من مات عن ولد فنصيبه لولده يقسم ريع الوقف كله على اهل البطن الاول ثم من مات منهم عن ولد انتقل نصيبه الى ولده وكذلك لو مات ذلك الولد عن ولد انتقل نصيبه الى ولده الذى هو من اهل البطن الثالث وهكذا الى الرابع والخامس وهلم جرا وكذلك كلما مات اخر من اهل البطن الاول عن ولد ثم ولده عن ولد الخ الى ان ينقرض البطن الاول بموت اخر شخص وجد فيه فهذا الاخر الذى انقرض به البطن الاول لو كان له ولد لا ينتقل نصيبه الى ولده بل تنقض القسمة التى كانت وتستأنف قسمة جديدة على اهل البطن الثانى فقط ويحرم من كان يأخذ شيأ من اهل البطن الثالث والرابع والخامس ثم بعد استقرار القسمة على اهل البطن الثانى لو مات احد من اهل ذلك البطن عن ولد انتقل نصيبه الى ولده وهكذا كلما مات واحد عن ولد ويستمر ذلك الى ان ينقرض اهل البطن الثانى فتنقض القسمة كما نقضت اولا وتستأنف قسمة جديدة على اهل البطن الثالث وهكذا العمل كلما انقرض بطن تستأنف قسمة جديدة على البطن الذى يليه الى اخر البطون كما صرح به الامام الكبير ابو بكر الخصاف وتبعه المحققون من اهل المذهب ولا فرق فى ذلك بين ما اذا كان الترتيب بين البطون بكلمة ثم اوغيرها مثل بطنا بعد بطن خلافا لما وقع فى الاشباه فانه حصل له اشتباه ورده عليه العلماء المحققون * واما ما افتى به ذلك المفتى فى حادثة

سؤالنا من دفع حصة الواقفة الثانية الى الفقراء مستندا الى ما قاله الخير الرملى اخيرا
فقد علمت انه استناد واه وان الحق ما قاله الخير الرملى اولا تبعا لشيخه السراج الحانوتى
بناء على ان ذلك الوقف وقف واحد لا وقفان كما ظهر لك بيانه بالعيان خصوصا
فى حادثتنا فان فيها ان الواقفتين وكلتا وكيلا انشأ الوقف عنهما فالظاهر المتبادر انه
قال وقفت المكان الفلانى بالوكالة عن فلانة وفلانة بعبارة واحدة لا بعبارتين فكيف
يسوغ له ان يقول انهما وقفان مع ان الوكيل قال على نفس الواقفتين مدة حياتهما
لا يشاركهما فيه مشارك ولا ينازعهما فيه منازع (الا ترى) انه لو فرض موت
الواقفة الاولى عقيما كان يلزم هذا القائل ان يدفع حصتها الى الفقراء لا الى اختها
لانها اجنبية عنها فى وقفها بناء على دعواه ان كلا منهما وقفت وقفها على نفسها
وحدها ثم على اولادها وحدهم دون اولاد الثانية فاذا دفع حصتها الى الفقراء
لزمه مخالفة شرط الواقفتين انه لا ينازعهما فيه منازع لان الفقراء صاروا شركاء
منازعين للواقفة الثانية واو اراد ان يعمل هذا الشرط ويدفع حصة المتوفاة الى
اختها لزمه ان يدفع وقفها الى من ليس داخلا فى وقفها لانه على دعواه جعل اختها
ليست من اهل وقفها كما قلنا فان اجاب بان المراد لا يشارك كل واحدة فيما يخصها
من وقفها مشارك ولا ينازعها فيه منازع يقال له هذا غير مستفاد من اللفظ لان قول
الواقف لا يشاركهما فيه مشارك يعود الى الوقف المذكور اولا وهو الثلثان
الموقوفان على نفسهما مدة حياتهما وحينئذ فيحتاج الى الخروج من هذا المضيق*
ويضطر الى ان يتنبه من غفلته ويفيق* ويقول انهما وقفا هذا الوقف على نفسهما معا ثم
شرطنا ان من مات عقيما وفى درجتها اختها الواقفة الثانية عاد نصيبها الى اختها ولا شك
ان هذا رجوع الى الحق من كون ذلك الوقف وقفا واحدا لا وقفين متغايرين نعم وقف
الثلث الثالث على حنيفة وقف اخر لا شك فيه ثم لا يخفى ان ما ذكرناه من رجوع
حصة الواقفة الاولى لو فرضنا انها ماتت عقيما الى اختها لا الى الفقراء هو الموافق
لغرضهما كما قررناه اولا وكذلك رجوع حصة الواقفة الثانية بعد موتها عقيما
الى اولاد الواقفة الاولى حيث كان لها اولاد بعد موتها وذلك انهما ارادتا ان
يكون وقفهما منحصرا فيهما وفى ذريتهما بحيث لو انفردت احداهما انحصر
جميع الوقف فيها ولو انفردت ذرية احداهما انحصر جميع الوقف فيهم بمنزلة
ما لو كان الواقف واحدا ولهذا جاءت صفة الوقف على نفسهما ثم من بعدهما
فعلى اولادهما ثم وثم ولو كان مرادهما جعل كل واحدة منهما واقفة منفردة
وان لا تدخل لاختها ولا لذرية اختها مشاركة معها او مع ذريتها فى وقفها لكان

الواجب في صفة الوقف ان يقال وقفت كل واحدة منهما حصتها على نفسها مدة حياتها لايشاركها فيه مشارك ولا ينازعها فيه منازع ثم من بعدها فعلى اولادها ثم وثم هذا هو المعروف المتبادر الى الاذهان المشهور في جميع الازمان * والمعدول عنه هو المحتاج الى الدليل والبرهان فان ما كان جاريا على الجادة المعروفة عند كل احد لايحتاج الى دليل وسند وليس يظل في الاذهان شيء اذا احتاج النهار الى دليل فنقول هذا القائل واما عود الوقف على ذرية الواقفة الثانية غير مشروط فهو مسكوت عنه فلايخفى مافيه من ركاكة الالفاظ الشبيهة بكلام الاحمق المتناظ ومن جملة المشروط صريحا غير مشروط * فهو كلام غير مضبوط * وقوله ومن افتى بعوده على ذرية الواقفة الثانية فقد اخطأ خطأ بينا الى آخر عبارته فقد علمت من هو المخطئ ومن هو المطالب بالدليل * ومن هو المتوهم بعقله العليل * وقوله في اخر كلامه عملا بالنقول المذكورة دليل على انه لا يميز بين النقول وبين الابحاث المهجورة * وليت شعري اين النقول التي جاء بها على مدعاه * ولانه يريد ترويج خطائه على من سمعه اورآه * فان غاية ماجاء به مابحثه الخير الرملي وقد علمت انه بحث غير موافق للمنقول في متون المذهب من مسئلة هبة اثنين لواحد وغير موافق ايضا للغة والشرع والعرف من ان هذا الوقف وقف واحد على نفس الواقفتين وعلى جميع اولادهما واولادهم كما قررناه وحررناه وان هذا البحث ايضا مخالف لما افتى به الخير الرملي اولا ولما افتى به شيخه السراج الحانوتي وقد اشتهر ماقاله العلامة قاسم في ابحاث شيخه خاتمة المحققين الكمال ابن الهمام الذي صرح بعض معاصريه بانه وصل الى رتبة الاجتهاد فكيف ابحاث غيره المخالفة للمقول والمعقول والمتعارف المعتاد فهل يقول عاقل ان هذا البحث يسمى نقلا فضلا عن تسميته نقولا بصيغة الجمع ولم يدر ان النقل مايكون عن صاحب المذهب او عن صاحب التخريج والتصحيح والترجيح والاثبات والمنع واذا اراد بالنقول ماذكر الخيري وشيخه اولا من توافقهما على صرف نصيب المتوفى الى الفقراء فهذا اشد خطأ لان جواب الخيري وشيخه في بيان الحكم عند موت الواقف الاول حيث تعذر صرف نصيبه الى ولده لكونه لم يشرط في الوقف المسؤل عنه ان من مات عن ولد فنصيبه لولده ولا الى اخيه الواقف الثاني لانه لم يشرط ايضا ولا الى المسجد لانه مشروط بان لايبقى احد من ذرية الواقفين فلذا قال يصرف الى الفقراء اما في حادثتنا فالكلام في موت الواقفة الثانية التي انقرضت بها الدرجة العليا وجاءت نوبة الدرجة الثانية المرتبة بقول الواقفتين ثم من بعدهما فعلى

اولادهما فقياس هذه الحادثة على حادثة الخيري قياس فاسد لا يقول به عاقل فقد ظهر لك ان هذا القائل لا مستند له في مقالته * وان المخطئ هو ابن اخت خالته * على ما ظهر لي من الجواب * والله سبحانه اعلم بالصواب * واليه المرجع والمآب * والحمد لله رب العالمين * وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين آمين * نجزت هذه العجالة في غرة رمضان سنة ١٢٥١

تنبيه الرقود على مسائل النقود للعلامة خاتمة المحققين

المرحوم السيد محمد امين عابدين

نفعنا الله تعالى بعلومه

فى الدنيا والدين

آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله الواحد الاحد * واصلي واسلم على نبيه السيد السند * وعلى آله واصحابه ذوي الفضل والمدد * والتابعين لهم باحسان الى آخر الابد * صلاة وسلاما بلا حصر ولا عدد (اما بعد) فيقول الحبر البحر النحرير سيدي وملاذي السيد محمد افندي عابدين * هذه رسالة سميتها تنبيه الرقود على مسائل النقود * من رخص وغلاء وكساد وانقطاع * جمعت فيها ما وقفت عليه من كلام ائمتنا ذوي الارتقاء والارتفاع * ضاما الى ذلك ما يستحسنه ذوو الاصغاء والاستماع * ويسلمه سليم الطباع * من داء الخصام والنزاع راجيا من اهل المعرفة والاطلاع * غض الطرف عما كبا به اليراع وعلى الله اعتمادي * واليه استنادي * وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب * قال في الولوالجية في الفصل الخامس من كتاب البيوع رجل اشترى ثوبا بدراهم نقد البلدة فلم ينقدها حتى تغيرت فهذا على وجهين ان كانت تلك الدراهم لا تروج اليوم في السوق اصلا فسد البيع لانه هلك الثمن وان كانت تروج لكن انتقص قيمتها لا يفسد لانه لم يهلك وليس له الا ذلك وان انقطع بحيث لا يقدر عليها فعليه قيمتها في آخر يوم انقطع من الذهب والفضة هو المختار * ونظير هذا ما نص في كتاب الصرف اذا اشترى شيأ بالفلوس ثم كسدت قبل القبض بطل الشراء يعني فسد ولو رخصت «١» لا يفسد اهـ * وفي جواهر الفتاوى قال القاضي الامام الزاهدي ابو نصر الحسين بن علي اذا باع شيئا بنقد معلوم ثم كسد النقد قبل قبض الثمن فانه يفسد البيع ثم ينظر ان كان المبيع قائما في يد المشتري يجب رده عليه وان كان خرج من ملكه بوجه من الوجوه او اتصل بزيادة بصنع من المشتري او احدث فيه صنعة متقومة مثل ان كان ثوبا فخاطه او دخل في حيز الاستهلاك وتبدل الجنس مثل ان كان حنطة فطحنها او سمسما فعصره او وسمة فضربها نيلا فانه يجب عليه رد مثله ان كان من ذوات الامثال كالمكيل والموزون والعددي الذي لا يتفاوت كالجوز والبيض وان كان من ذوات القيم كالثوب والحيوان فانه يجب قيمة المبيع يوم القبض من نقد كان موجودا وقت البيع لم يكسد ولو كان مكان البيع اجارة فانه تبطل الاجارة ويجب على المستأجر اجر المثل وان كان قرضا او مهرا يجب رد مثله هذا كله قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف يجب عليه قيمة النقد الذي وقع عليه العقد من النقد الآخر يوم التعامل وقال محمد يجب آخر ما انقطع من ايدي الناس قال القاضي الفتوى في المهر والقرض على قول ابي يوسف وفيما سوى ذلك

«١» قوله ولو رخصت اي نقص ثمنها منه

على قول ابي حنيفة انتهى * وفي الفصل الخامس من التاتارخانية اذا اشترى شيأ
بدراهم هي نقد البلد ولم ينقد الدراهم حتى تغيرت فان كان تلك الدراهم لا تروج
اليوم في السوق فسد البيع وان كانت تروج لكن انتقصت قيمتها لا يفسد البيع
وقال في الخانية لم يكن له الا ذلك وعن ابي يوسف ان له ان يفسخ البيع في نقصان القيمة
ايضا وان انقطعت تلك الدراهم اليوم كان عليه قيمة الدراهم قبل الانقطاع عند محمد
وعليه الفتوى . وفي عيون المسائل عدم الرواج انما يوجب الفساد اذا كان لا يروج
في جميع البلدان لانه حينئذ يصير هالكا ويبقى المبيع بلا ثمن فاما اذا كان لا يروج
في هذه البلدة فقط فلا يفسد البيع لانه لا يهلك ولكنه تعيب وكان للبائع الخيار ان
شاء قال اعطني مثل الذي وقع عليه البيع وان شاء اخذ قيمة ذلك دنانير انتهى وتمامه
فيها * وكذا في الفصل الرابع من الذخيرة البرهانية . والحاصل انها اما ان لا تروج
واما ان تنقطع واما ان تزيد قيمتها او تنقص فان كانت كاسدة لا تروج يفسد البيع وان
انقطعت فعليه قيمتها قبل الانقطاع وان زادت فالبيع على حاله ولا يتخير المشترى
كما سيأتي وكذا ان انتقصت لا يفسد البيع وليس للبائع غيرها وما ذكرناه من التفرقة
بين الكساد والانقطاع هو المفهوم مما قدمناه * وذكر العلامة شيخ الاسلام محمد بن
عبد الله الغزي التمرتاشي في رسالة سماها بذل المجهود في مسألة تغير النقود اعلم انه اذا اشترى
بالدراهم التي غلب غشها او بالفلوس وكان كل منهما نافقا حتى جاز البيع لقيام
الاصطلاح على الثمنية ولعدم الحاجة الى الاشارة لالتحاقها بالثمن ولم يسلمها المشترى
للبائع ثم كسدت بطل البيع (و) الانقطاع عن ايدي الناس كالكساد (و) حكم
الدراهم كذلك فاذا اشترى بالدراهم ثم كسدت او انقطعت بطل البيع ويجب على
المشترى رد المبيع ان كان قائما ومثله ان كان هالكا وكان مثليا والا فقيمته وان لم يكن
مقبوضا فلا حكم لهذا البيع اصلا وهذا عند الامام الاعظم وقالا لا يبطل البيع لان
المتعذر انما هو التسليم بعد الكساد وذلك لا يوجب الفساد لاحتمال الزوال بالرواج كما لو
اشترى شيأ بالرطبة ثم انقطع واذا لم يبطل وتعذر تسليمه وجبت قيمته لكن عند
ابي يوسف يوم البيع وعند محمد يوم الكساد وهو آخر ما تعامل الناس بها وفي الذخيرة
الفتوى على قول ابي يوسف وفي المحيط والتتمة والحقائق بقول محمد يفتى رفقا بالناس
ولابي حنيفة ان الثمنية بالاصطلاح فيبطل الزوال الموجب فيبقى البيع بلا ثمن والعقد
انما يتناول عينها بصفة الثمنية وقد انعدمت بخلاف انقطاع الرطب فانه يعود
غالبا في العام القابل بخلاف النحاس فانه بالكساد رجع الى اصله وكان الغالب عدم
العود والكساد لغة كما في المصباح من كسد الشيء يكسد من باب قتل لم ينفق لقلة

الرغبات فهو كاسد وكسيد يتعدى بالهمزة فيقال اكسده الله وكسدت السوق فهي كاسدة بغير هاء في الصحاح وبالهاء في التهذيب ويقال اصل الكساد الفساد وعند الفقهاء ان تترك المعاملة بها في جميع البلاد وان كانت تروج في بعض البلاد لا يبطل لكنه يتعيب اذا لم يرج في بلدهم فيتخير البائع ان شاء اخذه وان شاء اخذ قيمته وحد الانقطاع ان لا يوجد في السوق وان كان يوجد في يد الصيارفة وفي البيوت هكذا في الهداية والانقطاع كالكساد كما في كثير من الكتب لكن قال في المضمرات فان انقطع ذلك فعليه من الذهب والفضة قيمته في آخر يوم انقطع هو المختار ثم قال في الذخيرة الانقطاع ان لا يوجد في السوق وان كان يوجد في يد الصيارفه وفي البيوت وقيل اذا كان يوجد في ايدي الصيارفة فليس بمنقطع والاول اصح انتهى هذه عبارة الغزي في رسالته * وفي الذخيرة البرهانية بعد كلام طويل هذا اذا كسدت الدراهم او الفلوس قبل القبض فاما اذا غلت فان ازدادت قيمتها فالبيع على حاله ولا يتخير المشتري واذا انتقصت قيمتها ورخصت فالبيع على حاله ويطالبه بالدراهم بذلك العيار الذي كان وقت البيع * وفي المنتقى اذا غلت الفلوس قبل القبض اورخصت قال ابو يوسف قولي وقول ابي حنيفة في ذلك سواء وليس له غيرها ثم رجع ابو يوسف وقال عليه قيمتها من الدراهم يوم وقع البيع ويوم وقع القبض والذي ذكرناه من الجواب في الكساد فهو الجواب في الانقطاع انتهى و(قوله) يوم وقع البيع اي في صورة البيع (وقوله) ويوم وقع القبض اي في صورة القبض كما نبه عليه في النهر * وبه علم ان في الانقطاع قولين الاول فساد البيع كما في صورة الكساد والثاني انه يجب قيمة المنقطع في آخر يوم انقطع وهو المختار كما مر عن المضمرات وكذا في الرخص والغلاء قولان ايضا الاول ليس له غيرها والثاني له قيمتها يوم البيع وعليه الفتوى كما يأتي * وقال العلامة الغزي عقب ماقدمناه عنه هذا اذا كسدت او انقطعت اما اذا غلت قيمتها او انقطعت فالبيع على حاله ولا يتخير المشتري ويطالب بالنقد بذلك العيار الذي كان وقت البيع كذا في فتح القدير وفي البزازية معزيا الى المنتقى غلت الفلوس او رخصت فعند الامام الاول والثاني اولا ليس عليه غيرها وقال الثاني ثانيا عليه قيمتها من الدراهم يوم البيع والقبض وعليه الفتوى وهكذا في الذخيرة والخلاصة بالعزو الى المنتقى وقد نقله شيخنا في بحره واقره فحيث صرح بان الفتوى عليه في كثير من المعتبرات فيجب ان يعول عليه افتاء وقضاء لان المفتي والقاضي واجب عليهما الميل الى الراجح من مذهب امامهما ومقلدهما ولا يجوز لهما الاخذ بمقابله لانه مرجوح بالنسبة اليه وفي فتاوى قاضي خان يلزمه المثل وهكذا ذكر الاسبيجابي قال ولا ينظر

الى القيمة وفي البزازية والاجارة كالبيع والدين على هذا وفي النكاح يلزمه قيمة تلك الدراهم وفي مجمع الفتاوى معزيا الى المحيط رخص العد الى قال الشيخ الامام الاجل الاستاذ لا يعتبر هذا ويطالبه بما وقع عليه العقد والدين على هذا ولو كان يروج لكن انتقص قيمته لا يفسد وليس له الا ذلك وبه كان يفتي الامام وفتوى الامام قاضي ظهير الدين على انه يطالب بالدراهم التي يوم البيع يعني بذلك العيار ولا يرجع عليه بالتفاوت والدين على هذا والانقطاع والكساد سواء (فان قلت) يشكل على هذا ما ذكر في مجمع الفتاوى من قوله ولو غلت اورخصت فعليه رد المثل بالاتفاق انتهى (قلت) لا يشكل لان ابا يوسف كان يقول اولا بمقالة الامام ثم رجع عنها وقال ثانيا الواجب عليه قيمتها كما نقلناه فيما سبق عن البزازية وصاحب الخلاصة والذخيرة لحكاية الاتفاق بناء على موافقته للامام اولا كما لا يخفى والله تعالى اعلم * وقد تتبعت كثيرا من المعتبرات من كتب مشايخنا المعتمدة فلم ار من جعل الفتوى على قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه بل قالوا به كان يفتي القاضي الامام واما قول ابي يوسف فقد جعلوا الفتوى عليه في كثير من المعتبرات فليكن المعول عليه انتهى كلام الغزي رحمه الله تعالى ثم اطال بعده في كيفية الافتاء والحكم حيث كان للامام قول وخالفه صاحباه اووافقه احدهما الى آخر الزمان وايد قول ابي يوسف الثاني كما ذكره هنا ومشى العلامة الغزي في متنه تنوير الابصار في مسئلة الكساد على قول الامام في القرض والبيع فقال في فصل القرض استقرض من الفلوس الرائجة والعدالي فكسدت فعليه مثلها كاسدة لا قيمتها انتهى وقال في الصرف هو وشارحه الشيخ علاء الدين اشترى شيأ به اي بغالب الغش وهو نافق اوبفلوس نافقة فكسد ذلك قبل التسليم للبائع بطل البيع كما لو انقطعت عن ايدي الناس فانه كالكساد وكذا حكم الدراهم لو كسدت اوانقطعت بطل وصححاه بقيمة المبيع وبه يفتي رفقا بالناس بحر وحقائق انتهى (وقوله) بقيمة المبيع صوابه بقيمة الكاسد كانبه عليه بعضهم ويعلم مما مر ولم يتعرض لمسئلة الغلا والرخص (ثم اعلم) ان الظاهر من كلامهم ان جميع ما مر انما هو في الفلوس والدراهم التي غلب غشها كما يظهر بالتأمل ويدل عليه اقتصارهم في بعض المواضع على الفلوس وفي بعضها ذكر العدالي معها فان العدالي كما في البحر عن البناية بفتح العين المهملة وتخفيف الدال وكسر اللام الدراهم المنسوبة الى العدل وكأنه اسم ملك ينسب اليه درهم فيه غش وكذا رأيت التقييد بالغالبة الغش في غاية البيان وتقدم مثله في شرح التنوير اهـ * ويدل عليه تعليلهم لقول ابي حنيفة بعد حكايتهم الخلاف بان

الثمنية بطلت بالكساد لان الدراهم التى غلب غشها انما جعلت ثمنا بالاصطلاح فاذا ترك الناس المعاملة بها بطل الاصطلاح فلم تبق ثمنا فبقى البيع بلا ثمن فبطل * ويدل عليه ايضا تعبيرهم بالغلا والرخص فانه انما يظهر اذا كانت غالبة الغش تقوم بغيرها وكذا اختلافهم فى ان الواجب رد المثل او القيمة فانه حيث كانت لاغش فيها لم يظهر للاختلاف معنى بل كان الواجب رد المثل بلا نزاع اصلا وهذا كالصريح فيما قلناوفى الهداية عندالكلام على الدراهم التى غلب غشها واذا اشترى بها سلعة ثم كسدت وترك الناس المعاملة بها بطل البيع عندابى حنيفة وقال ابو يوسف عليه قيمتها يوم البيع وقال محمد قيمتها آخر مايتعامل الناس بها * ثم قال فى الهداية واذا باع بالفلوس النافقة ثم كسدت بطل البيع عند ابى حنيفة خلافا لهما وهو نظير الاختلاف الذى بيناه ولواستقرض فلوسا فكسدت عليه مثلها اه قال فى غاية البيان قيد بالكساد احترازا عن الرخص والغلا لان الامام الاسبيجابى فى شرح الطحاوى قال واجمعوا ان الفلوس اذا لم تكسد ولكن غلت قيمتها اورخصت فعليه مثل ماقبض من العدد وقال ابو الحسن لم تختلف الرواية عن ابى حنيفة فى قرض الفلوس اذا كسدت ان عليه مثلها قال ابو يوسف عليه قيمتها من الذهب يوم وقع القرض فى الدراهم التى ذكرت لك اصنافها يعنى البخارية والطبرية واليزيدية وقال محمد قيمتها فى آخر نفاقها قال القدورى واذا ثبت من قول ابى حنيفة فى قرض الفلوس ماذكرنا فالدراهم البخارية فلوس على صفة مخصوصة والطبرية واليزيدية هى التى غلب الغش عليها فتجرى مجرى الفلوس فلذلك قاسها ابو يوسف على الفلوس انتهى مافى غاية البيان ملخصا (وما) ذكره فى القرض جار فى البيع ايضا كما قدمناه عن الذخيرة من قوله يوم وقع البيع * فهذا الذى ذكرناصريح فيما قلنا من ان الكلام فى الدراهم الغالبة الغش والفلوس وعليه يحمل ماقدمناه من اطلاق الولوالجية وجواهر الفتاوى ومانقلناه عن الاسبيجابى من دعوى الاجماع مخالف لما قدمناه عن الذخيرة عن المنتقى وعلمت الفرق بينهما فى كلام الغزى وسيأتى توفيق آخر ولم يظهر حكم النقود الخالصة او المغلوبة الغش وكانهم لم يتعرضوا لها لندرة انقطاعها او كسادها لكن يكثر فى زماننا غلاؤها ورخصها فيحتاج الى بيان الحكم فيها ولم ارمن نبه عليها من الشراح والله تعالى اعلم نعم يفهم من التقييد ان الخالصة او المغلوبة الغش ليس حكمها كذلك * ورأيت فى حاشية الشيخ خير الدين الرملى على البحر عند قوله وحكم الدراهم كذلك اقول يريد به الدراهم التى لم يغلب عليها الغش كما هو ظاهر فعلى هذا لا يختص

(هذا)

هذا الحكم بغالب الغش ولا بالفلوس فى التنصيص عليهما دون الدراهم الجيدة لغلبة الكساد فيهما دونهما تأمل ثم نقل التعليل فى المسئلة لقول الامام عن فتح القدير بنحو ماقدمناه ثم قال اقول وربما يفهم من هذا ان حكمها خلاف حكم الفلوس والدراهم المغلوبة بالغش ولا يبطل البيع بعدم رواجها لانها اثمان باصل خلقتها وليس كذلك * بقى الكلام فيما اذا نقصت قيمتها فهل للمستقرض رد مثلها وكذا المشترى او قيمتها لاشك ان عند ابى حنيفة يجب رد مثلها واما على قولهما فقياس ماذكروا فى الفلوس انه يجب قيمتها من الذهب يوم القبض عند ابى يوسف ويوم الكساد عند محمد والمحل محتاج الى التحرير اه (وفى) حاله الدراهم فى كلام البحر على التى لم يغلب غشها نظر ظاهر اذ ليس المراد الا الغالبة الغش كما قدمناه وصرح به شراح الهداية وغيرهم (والذى) يغلب على الظن ويميل اليه القلب ان الدراهم المغلوبة الغش او الخالصة اذا غلت اورخصت لا يفسد البيع قطعا ولا يجب الا ما وقع عليه العقد من النوع المذكور فيه فانها اثمان عرفا وخلقة والغش المغلوب كالعدم ولا يجرى فى ذلك خلاف ابى يوسف على انه ذكر بعض الفضلاء ان خلاف ابى يوسف فى مسئلة ما اذا غلت اورخصت انما هو فى الفلوس فقط واما الدراهم التى غلب غشها فلا خلاف له فيها (وبهذا) يحصل التوفيق بين حكاية الخلاف تارة والاجماع تارة اخرى وهذا احسن مما قدمناه عن الغزى ويدل عليه عباراتهم فحيث كان الواجب ماوقع عليه العقد فى الدراهم التى غلب غشها اجماعا فما فى الخلاصة ونحوها اولى وهذا مانقله السيد محمد ابو السعود فى حاشية منلا مسكين عن شيخه ونص عبارته قيد بالكساد لانها لو نقصت قيمتها قبل القبض فالبيع على حاله بالاجماع ولا يتخير البائع وكذا لو غلت وازدادت ولا يتخير المشترى وفى الخلاصة والبزازية غلت الفلوس اورخصت فعند الامام الاول والثانى اولا ليس عليه غيرها وقال الثانى ثانيا عليه قيمتها يوم البيع والقبض وعليه الفتوى انتهى اى يوم البيع فى البيع ويوم القبض فى القرض كذا فى النهر (واعلم) ان الضمير فى قوله قيد بالكساد لانها الخ للدراهم التى غلب غشها وحينئذ فاذكره مما يقتضى لزوم المثل بالاجماع بعد الغلاء والرخص حيث قال فالبيع على حاله بالاجماع ولا يتخير البائع الخ لا ينافى حكاية الخلاف عن الخلاصة والبزازية فيما اذا غلت الفلوس اورخصت هل يلزمه القيمة اوليس عليه غيرها هذا حاصل ما اشار اليه شيخنا من التوفيق قال شيخنا واذا علم الحكم فى الثمن الذى غلب غشه اذا نقصت قيمته قبل القبض كان الحكم معلوما بالاولى فى الثمن الذى غلب جيده على غشه اذا نقصت قيمته لا يتخير

البائع بالاجماع فلايكون له سواء وكذا لو غلت قيمته لايتخير المشتري بالاجماع قال
واياك ان تفهم ان خلاف ابي يوسف جار حتى في الذهب والفضة كالشريفي البندقي
والمحمدي والكلب والريال فانه لايلزم لمن وجب له نوع منها سواء بالاجماع
فان ذلك الفهم خطأ صريح ناشئ عن عدم التفرقة بين الفلوس والنقود انتهى
مافي الحاشية وهو كلام حسن وجيه لايخفى على فقيه نبيه * وبه ظهر ان ماذكره
الشيخ خير الدين غير محرر فتدبر وهذا كالريال الفرنجي والذهب العتيق في زماننا
فاذا تبايعا بنوع منهما ثم غلا اورخص بان باع ثوبا بعشرين ريالا مثلا او استقرض
ذلك يجب رده بعينه غلا اورخص واما الكساد والانقطاع فالذي يظهر ان البيع
لايفسد اجماعا اذا سميا نوعا منه وذلك لانهم ذكروا في الدراهم التي غلب غشها ثلاثة
اقوال الاول قول ابي حنيفة بالبطلان والثاني قول الصاحبين بعدمه وهو قول
الشافعي واحد لكن قال ابو يوسف عليه قيمتها يوم البيع وقال محمد يوم الانقطاع
وفي الذخيرة الفتوى على قول ابي يوسف وفي التتمة والمختار والحقائق بقول محمد
يفتى رفقا بالناس كذا في فتح القدير وعلل لابي حنيفة بان الثمن يهلك بالكساد
لان الفلوس والدراهم الغالبة الغش اثمان بالاصطلاح لابالخلقة واذا انتفى الاصطلاح
انتفت المالية وعلل للصاحبين بان الكساد لايوجب الفساد كما اذا اشترى بالرطب
شيأ فانقطع في اوانه لايبطل اتفاقا وتجب القيمة او ينتظر زمان الرطب في السنة
الثانية فكذا هنا اه ففي مسئلتنا الكساد لايوجب الفساد اتفاقا اما على قول الصاحبين
فظاهر واما على قول الامام فلانه قال بالفساد لبطلان الثمنية بانتفاء الاصطلاح عليهما
فعاد الثمن الى اصل حلقته من عدم الثمنية ولم توجد العلة هنا لانها
اثمان خلقة واصطلاحا هذا ماظهر لي ولم اره منقولا فتأمله ﴿ تنبيه ﴾
اذا اشترى بنوع مسمى من الاثمان فالامر ظاهر واما اذا اطلق كأن قال بمائة ريال
او مائة ذهب فان لم يكن الا نوع واحد من هذا الجنس ينصرف اليه وصار المسمى
فان كان منه انواع فان كان احدهما اروج من الآخر وغلب تعاملا ينصرف اليه
لانه المتعارف فينصرف المطلق اليه وصار كالمسمى ايضا وان اتفقت رواجا
فان اختلف مالية فسد البيع مالم يبين في المجلس ويرضى الآخر (قال) في البحر
فالحاصل ان المسئلة رباعية لانها اما ان تستوي في الرواج والمالية معا او تختلف فيهما
او تستوي في احدهما دون الآخر والفساد في صورة واحدة وهو الاستواء في الرواج
والاختلاف في المالية والصحة في ثلاث صور فيما اذا كانت مختلفة في الرواج والمالية
فينصرف الى الاروج وفيما اذا كانت مختلفة في الرواج مستوية في المالية فينصرف

الى الاروج ايضا وفيما اذا استوت فيهما وانما الاختلا في الاسم كالمصرى والدمشقى فيخير فى دفع ايهما شاء فلو طلب البائع احدهما للمشترى ان يدفع غيره لان امتناع البائع من قبول مادفعه المشترى ولافضل تعنت ولذا قلنا ان النقد لايتعين فى المعاوضات اه * بقى هنا شئ ينبغى التنبيه عليه وهو انهم اعتبروا العرف هنا حيث اطلقت الدراهم وبعضها اروج فصرفوه الى المتعارف ولم يفسدوا البيع وهو تخصيص بالعرف القولى وهو من افراد ترك الحقيقة (قال) المحقق ابن الهمام فى تحرير الاصول العرف العملى مخصص عند الحنفية خلافا للشافعية كحرمت الطعام وعادتهم اكل البر انصرف اليه وهواى قول الحنفية اوجه اما التخصيص بالعرف القولى فاتفاق كالدابة على الحمار والدراهم على النقد الغالب انتهى * قال شارحه ابن امير حاج العرف القولى هو ان يتعارف قوم اطلاق لفظ لمعنى بحيث لايتبادر عند سماعه الا ذلك المعنى اه * وقد شاع فى عرف اهل زماننا انهم يتبايعون بالقروش وهى عبارة عن قطع معلومة من الفضة ومنها كبار كل واحد باثنين ومنها انصاف وارباع والقرش الواحد عبارة عن اربعين مصرية ولكن الآن غلبت تلك القطع وزادت قيمتها فصار القرش الواحد بخمسين مصرية والكبير بمائة مصرية وبقى عرفهم على اطلاق القرش ويريدون به اربعين مصرية كما كان فى الاصل ولكن لايريدون عين المصارى بل يطلقون القروش وقت العقد ويدفعون بمقدار ماسموه فى العقد تارة من المصارى وتارة من غيرها ذهبا اوفضة فصار القرش عندهم بيانا لمقدار الثمن من النقود الرائجة المختلفة المالية لالبيان نوعه ولالبيان جنسه فيشترى احدهم بمائة قرش ثوبا مثلا فيدفع مصارى كل قرش باربعين اويدفع من القروش الصحاح اومن الريال اومن الذهب على اختلاف انواعه بقيمته المعلومة من المصارى هكذا شاع فى عرفهم ولايفهم احد منهم انه اذا اشترى بالقروش ان الواجب عليه دفع عينها فقد صار ذلك عندهم عرفا قوليا فيخصص كما نقلناه عن التحرير * وقد رأيت بفضل الله تعالى فى القنية نظير هذا حيث قال فى باب المتعارف بين التجار كالمشروط برهن علاء الدين الترجانى باع شيئا بعشرة دنانير واستقرت العادة فى ذلك البلد انهم يعطون كل خمسة اسداس مكان الدينار فاشتهرت بينهم فالعقد ينصرف الى مايتعارفه الناس فيما بينهم فى تلك التجارة ثم رمز لفتاوى ابى الفضل الكرمانى جرت العادة فيما بين اهل خوارزم انهم يشترون سلعة بدينار ثم ينقدون ثلثى دينار محمودية اوثلثى دينار وطسوج نيسابورية قال يجرى على المواضعة ولاتبقى الزيادة دينا عليهم اه * وهذا نص فقهى فى مسئلتنا ولله الحمد والمنه وحينئذ فقد صار ماتعورف

فى زماننا نظير مسئلة ما اذا تساوت النقود فى الرواج والمالية فيتخير المشترى فى دفع ماشاء من النقود الرائجة وان امتنع البائع لانه يكون متعنتا كما مر * ثم اعلم انه تعدد فى زماننا ورود الامر السلطانى بتغيير سعر بعض من النقود الرائجة بالنقص واختلف الافتاء فيه والذى استقر عليه الحال الآن دفع النوع الذى وقع عليه العقد لو كان معينا كما اذا اشترى سلعة بمائة ريال افرنجى اومائة ذهب عتيق * اودفع اى نوع كان بالقيمة التى كانت وقت العقد اذا لم يعين المتبايعان نوعا والخيار فيه للدافع كما كان الخيار له وقت العقد ولكن الاول ظاهر سواء كان بيعا اوقرضا بناء على ماقدمناه واما الثانى فقد حصل بسببه ضرر ظاهر للبائعين فان ماورد الامر برخصه متفاوت فبعض الانواع جعله ارخص من بعض فيختار المشترى ماهو اكثر رخصا واضر للبائع فيدفعه له بل تارة يدفع له ماهو اقل رخصا على حساب ماهو اكثر رخصا فقد ينقص نوع من النقود قرشا ونوع آخر قرشين فلا يدفع الا ما نقص قرشين واذا دفع مانقص قرشا للبائع يحسب عليه قرشا آخر نظرا الى نقص النوع الآخر وهذا مما لاشك فى عدم جوازه * وقد كنت تكلمت مع شيخى الذى هو اعلم اهل زمانه وافقههم واورعهم فجزم بعدم تخيير المشترى فى مثل هذا لما علمت من الضرر وانه يفتى بالصلح حيث كان المتعاقدان مطلق التصرف يصح اصطلاحهما بحيث لايكون الضرر على شخص واحد فانه وان كان الخيار للمشترى فى دفع ماشاء وقت العقد وان امتنع البائع لكنه انما ساغ ذلك لعدم تفاوت الانواع فاذا امتنع البائع عما اراده المشترى يظهر تعنته اما فى هذه الصورة فلا لانه ظهر انه يمتنع عن قصد اضراره ولاسيما اذا كان المال مال ايتام اووقف فعدم النظر له بالكلية مخالف للامر بمن اختيار الانفع له فالصلح حينئذ احوط خصوصا والمسئلة غير منصوص عليها بخصوصها فان المنصوص عليه انما هو الفلوس والدراهم الغالبة الغش كما علمته مماقدمناه فينبغى ان ينظر فى تلك النقود التى رخصت ويدفع من اوسطها نقصا لا الاقل ولا الاكثر كيلا يتناهى الضرر على البائع اوعلى المشترى * وقد بلغنى ان بعض المفتين فى زماننا افتى بان تعطى بالسعر الدارج وقت الدفع ولم ينظر الى ماكان وقت العقد اصلا ولايخفى ان فيه تخصيص الضرر بالمشترى لايقال ماذكرته من ان الاولى الصلح فى مثل هذه الحالة مخالف لما قدمته عن حاشية ابى السعود من لزوم ماكان وقت العقد بدون تخيير بالاجماع اذا كانت فضة خالصة اوغالبة لانا نقول ذاك فيما اذا وقع العقد على نوع مخصوص كالريال مثلا وهذا ظاهر كما قدمناه ولا كلام لنا فيه * وانما الشبهة فيما تعارفه الناس من الشراء بالقروش

(ودفع)

ودفع غيرها بالقيمة فليس هناشئ معين حتى تلزمه به سواء غلا اورخص * ووجه ماافتى به بعض المفتين كما قدمناه آنفا ان القروش فى زماننا بيان لمقدار الثمن لا لبيان نوعه ولا جنسه فاذا باع شخص سلعة بمائة قرش مثلا ودفع له المشترى بعد الرخص ماصارت قيمته تسعين قرشا من الريال اوالذهب مثلا لم يحصل للبائع ذلك المقدار الذى قدره ورضى به ثمنا لسلعته لكن قد يقال لما كان راضيا وقت العقد باخذ غير القروش بالقيمة من اى نوع كان صار كان العقد وقع على الا نواع كلها فاذا رخصت كان عليه ان يأخذ بذلك العيار الذى كان راضيا به وانما اخترنا الصلح لتفاوت رخصها وقصد الاضرار كما قلنا وفى الحديث لاضرر ولاضرار ولو تساوى رخصها لماقلنا الابلزوم العيار الذى كان وقت العقد كأن صار مثلا ما كان قيمته مائة قرش من الريال يساوى تسعين وكذا سائر الانواع امااذا صار ما كان قيمته مائة من نوع يساوى تسعين ومن نوع آخر خمسة وتسعين ومن آخر ثمانية وتسعين فان الزمنا البائع باخذ مايساوى التسعين بمائة فقد اختص الضرر به وان الزمنا المشترى بدفعه بتسعين اختص الضرر به فينبغى وقوع الصلح على الاوسط والله تعالى اعلم هذا غاية ماوصل اليه فهمى القاصر والله اعلم بالبواطن والظواهر لارب غيره ولا يرتجى الا خيره والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وكان الفراغ منها فى حدود سنة ثلاثين ومائتين والف

تحبير التحرير فى ابطال القضا بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تغرير
تأليف خاتمة المحققين وخلاصة المدققين عين آل طه وياسين
مولانا العلامة الشريف السيد محمد افندى عابدين
نفع الله تعالى به فى الدنيا والدين وتغمده
برحمته آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لواهب العقل * الذي ميز به اهل العلم على اهل الجهل * وجعله خير شاهد
عدل * على ثبوت ما صح بالنقل * لانقاذ من ذل * وعن الطريق ضل * والصلاة
والسلام على ذي المقام الاجل * الحائز لقصبات السبق في مضمار كل فضل
* وعلى جميع الآل والاصحاب والاهل * عدد كل وابل وطل * ما لبى محرم واهل
(اما بعد) فيقول الفقير الى رحمة رب العالمين * محمد عابدين * كان الله
له خير معين ورحم والديه ومشايخه والمسلمين * انه قد ورد على من ثغر صيدا
سؤال وجوابه لمفتيها محصله صحة الفسخ بخيار الغبن بلا تغرير وصحة حكم القاضي
بذلك فكتبت في جانبه الجواب بما يخالفه ولم اطول الكلام في بيان التوجيه والتعليل
* لعلمي بان من يتصدر للافتا يكفيه القليل * فلما وصل اليه ذلك جمع له اخوه
النائب في صيدا وريقات سماها الرد المسدد * على من يقول ان القول بالرد بالغبن
الفاحش مطلقا غير معتمد كتب فيها السؤال وجواب اخيه * وجوابي الذي ينافيه
* وكتب في الرد على جوابي ما ظهر لفهمهما مما لا يقبله ولا يرتضيه * كل فقيه نبيه
وارسلا هذه الوريقات الى بعض الناس * ممن له في زعمهما في هذا الشان احساس
فاثنى عليهما وصوب رأيهما ونسب جوابي الى المناقضة والفساد * والاستدلال
على ما ينفي المراد . واخبرني من جاءني بالسؤال ان معه كتابا ارسل اليه مشتملا على
الطعن والذم في الفقير * وطلب مني الجواب عما قاله هؤلاء الطاعنون بلا تصور
ولا تدبير * والح علي كثيرا وانا امتنع لاشتغالي بما هو اهم * وخوفا من ضياع الوقت
بخطاب من لا يفهم * فلما لم ار بدا من الجواب * لازهاق الباطل واظهار الحق
والصواب * جمعت هذه الرسالة (وسميتها) تحبير التحرير * في ابطال القضا
بالفسخ بالغبن الفاحش بلا تغرير * وقيدت التسمية بقولي بلا تغرير * لاني ما
قلت بمنع الرد مطلقا كما تعلمه في اثناء التقرير * حيث اذكر حاصل السؤال وجواب
ذلك المفتي وجوابي واعتراض اخيه على جوابي ثم اعقب ذلك بما في كلام هؤلاء
الطاعنين من العوار * وان ما بنوه على شفا جرف هار (فاقول) وبحوله تعالى
اصول (حاصل السؤال) في دار مشتركة بين قصر وبالغين باع البالغون حصتهم
لزيد وباع وصي القصر حصتهم لزيد ايضا وحرر ذلك في حجة فيها الابراء من
الغبن الفاحش والمسوغ الشرعي في حصة القصر وان الثمن ثمن المثل والآن
ادعى البالغ والوصي على المشتري بالغبن الفاحش (فهل تسمع دعواهما وللقاضي

(الحكم)

الحكم بفسخ البيع حيث رآه انفع للقصر ولا عبرة لما كتب في الحجة بل العبرة لما في الواقع (وهل الرد بالغبن الفاحش قول مصحح في المذهب (وهل تقدم بينة الغبن على بينة المشترى ان الثمن ثمن المثل (وحاصل) الجواب نعم تسمع الدعوى المذكورة ولا يمنع ماذكر في حجة البيع واذا انكر البلغ الابراء فالبينة على المشترى كما افتى به الخير الرملي حيث قال تسمع دعوى اليتيم وتقبل بينته على ان البيع كان بالغبن الفاحش ولا يمنع من ذلك ماذكر في صك التبايع ولو اقام المشترى بينة ان القيمة مثل الثمن واقام اليتيم بينة الغبن فبينة الغبن اولى انتهى (وذكر) في سؤال آخر في وصى قاض باع كرما لمهر زوجة الميت وعزل الوصى واقيم غيره فادعى انه بغبن فاحش وبرهن على ذلك فاجاب نعم تقبل البينة انتهى (وذكر) في جواب سؤال آخر ان تقديم بينة الغبن مذكور في البزازية والخلاصة ومشتمل الاحكام وغيرها وهو الراجح الذى عليه الاكثر والمذكور في بعض المتون الموضوعة للصحيح من الاقوال فكان عليه المعول انتهى (فاذا) رفع كل من البلغ اوالوصى اوخصم عنهما امرهما الى قاض وثبت الغبن وحكم القاضى بانفساخه حيث رآه انفع لجهة القصر صح حكمه ونفذ قضاؤه لما سمعت من النصوص الصريحة بان دعوى الغبن مسموعة والقائلون بالرد بالغبن كثيرون اقوالهم معتمدة (قال) الخير الرملي واما الرد بالغبن الفاحش فقد افتى به كثير من علمائنا مطلقا ومع الغرور اجمع المتأخرون عليه وعللوا الاول بانه ارفق بالناس فلو رآه القاضى وحكم به نفذ اذهو قول مصحح افتى به كثير من علمائنا انتهى مافي الخيرية (واذا) رفع حكم هذا القاضى الى غيره من القضاة وجب عليه تنفيذه ولا يجوز نقضه بعد استيفاء شرائطه سواء كان متفقا عليه ام مختلفا فيه في محل يسوغ فيه الاجتهاد لقولهم في المتون والشروح واذا رفع اليه حكم قاض آخر نفذه الا ماخالف كتابا اوسنة مشهورة اواجماعا (قال) في الخيرية اما المتفق عليه فظاهر واما المختلف فيه فلانه بالقضا المستوفى للشرائط ارتفع الخلاف وانقطع الخصام وهذا مما اجمعت عليه الامة واتفقت عليه الائمة * ومع ارتفاع الخلاف * كيف يسوغ الاستيناف * انتهى مافي الخيرية (فهذا) حاصل ما اجاب به ذلك المفتى (واما جوابي) الذى كتبته بجانبه فهو قولى الحمد لله تعالى الجواب عن هذا السؤال المذكور * على ماهو المحرر في كتب المذهب ومسطور * ان يقال ان دعوى القاصرين بعد بلوغهم بان بيع الوصى كان بغبن فاحش مسموعة ونقله ماضى في الجواب السابق (لكن بشرط ان لايكون وقت البيع قد شهدت بينة بان الثمن هو ثمن المثل اذ ذاك بعد دعوى صحيحة لدى حاكم

شرعى فان قامت البينة وقت البيع كذلك لاتسمع دعواهم الآن ولاتقبل بينتهم الآن على الغبن الفاحش (لان البينتين اذا تعارضتا واتصل القضا باحداهما لاتسمع الثانية كما هو مشهور * وفى كتب المذهب مسطور * ومامر من تقديم بينة الغبن فذاك فيما اذا لم يحكم بالاخرى * وعلله الخير الرملى فى كتاب الدعوى بقوله لايتصور بيع واحد بمثل القيمة وغبن فاحش للتنافى انتهى * وذلك بعد ماصرح فى صدر الجواب بقوله «١» لايصح نقض الحكم الاول لانه بعد تأكده بالحكم السابق لاينقض ولايحول انتهى (واما دعوى البالغين الغبن وفسخهم البيع به ففيها اقوال ثلاثة قيل تصح ويفسخ مطلقا وقيل لامطلقا وقيل بالتفصيل ان غره نعم والافلا وبه افتى اكثر العلماء رفقا بالناس ومشى عليه فى متن التنوير آخر باب المرابحة *وفى الزيلعى والصحيح ان يفتى بالرد ان غره والافلا * وبه افتى الخير الرملى قبيل البيع الفاسد (حيث سئل) هل له خيار الفسخ به حيث غره بذلك (اجاب) نعم له فسخ البيع بذلك والحالة هذه وقد ذكر المسئلة فى فتاوى قارى الهداية فى ثلاثة مواضع منها وكذا ذكره الزيلعى فى باب التولية والمرابحة وصاحب البحر وصاحب منح الغفار * وكثير من الاسفار * فاختار بعضهم الرد مطلقا وبعضهم عدمه مطلقا والصحيح الذى يفتى به ان غره رد والا فلا انتهى (ونقل) قبله فى الخيرية قوله وعلى هذا فتوانا وفتوى اكثر العلماء رفقا بالناس انتهى (فان قلت) لم اطلقتم الجواب فى فسخ القاصر بعد بلوغه بدون اشتراط التغرير (قلت) ان البالغ العاقل يصح شراؤه وبيعه لنفسه بما عز وهان فصح تصرفه لكن ان غره البائع مثلا فهو معذور فيثبت له خيار الرد بخلاف وصى القاصر فان تصرفه فى مال القاصر منوط بالمصلحة وليس من المصلحة بيعه مال القاصر بالغبن الفاحش ولو بدون تغرير * كما لايخفى على الحاذق الخبير (وحيث) علمت ان الصحيح فى البالغ انه ليس له الرد الا بالتغرير فلو حكم حاكم فى زماننا بالرد بدون تغرير لم ينفذ حكمه (قال) فى الدر المختار من كتاب القضاء المقلد متى خالف معتمد مذهبه لاينفذ حكمه وينقض وهو المختار للفتوى (وقال) ايضا ولو قيده السلطان بصحيح مذهبه كزماننا تقيد بلاخلاف لكونه معزولا عنه انتهى والمسئلة شهيرة فهذا ما يجب التعويل عليه فى الجواب والله تعالى اعلم بالصواب هذا ما كتبته (واما الذى كتبه) نائب صيدا اخو المجيب الاول فهو قوله الحمد لله وحده والصلاة

«١» قوله لايصح نقض الحكم الاول اى الحكم بانه بمثل القيمة فافهم منه

(والسلام)

والسلام على من لانبي بعده اقول (اما) قوله ان دعوى القاصرين بعد بلوغهم بان بيع الوصي كان بغبن فاحش مسموعة بشرط ان لايكون وقت البيع قد شهدت بينة بان الثمن هو ثمن المثل الى آخر عبارته فسلم لاشك فيه ولاخفا لانه معلوم مشهور وفي كتب المذهب مسطور وانما ترك المجيب هذا التقييد بالشرط في الجواب فيحتمل انه للعلم به من كتب الاصحاب ويحتمل ايضا ان نقول انه اقتصر في جوابه على المسؤل (واما) قوله وحيث علمت ان الصحيح في البالغ انه ليس له الرد الا بالتغرير فلو حكم حاكم في زماننا بالرد بدون تغرير لم ينفذ حكمه فممنوع وغير مسلم ومانقله عن الدر لايقوم حجة ولادليلا وذلك لانا لم نر من صرح من علمائنا بان القول بالرد بدون تغرير ضعيف او غير معتمد حتى يقال ان المقلد متى خالف معتمد مذهبه لاينفذ حكمه وينقض وليس فيما ذكره من النقول مايدل على ضعف هذا القول اوانه غير معتمد كيف وقد صرح الخيرى عليه الرحمة بان الرد بالغبن مطلقا افتى به كثير من علمائنا وانه ارفق بالناس فلوراه القاضي وحكم به نفذ اذهو مصحح افتى به كثير من علمائنا انتهى * وهذا صريح منه رحمه الله تعالى بان القول بالرد مطلقا ليس بالغير المعتمد بل هو مصحح مفتى به * وصرح ايضا في كتاب البيوع من فتاويه حيث سئل عن خيار الغبن الفاحش فاجاب * قال في البحر من باب المرابحة والتولية نقلا عن القنية من اشترى شيأ وغبن فيه غبنا فاحشا فله ان يرده على البائع بحكم الغبن وفيه روايتان ويفتى بالرد رفقا بالناس * ثم رقم لاخر وقع البيع بغبن فاحش ذكر الجصاص وهو ابو بكر الرازي في واقعاته ان للمشترى ان يرد وللبائع ان يسترد وهو اختيار ابي بكر الزرنجري والقاضي الجلال واكثر روايات المضاربة الرد بالغبن الفاحش وبه يفتى * ثم رقم خلافه وبه افتى بعضهم وهو ظاهر الرواية * ثم رقم لاخر ان غر المشترى البائع فله ان يسترد وكذا ان غر البائع المشترى له ان يرد وعلى هذا فتوانا وفتوى اكثر العلماء رفقا بالناس انتهى (ومثله) في الدر المختار وعبارته واعلم انه لارد بغبن فاحش هو مالايدخل تحت تقويم المقومين في ظاهر الرواية وبه افتى بعضهم مطلقا كما في القنية ثم رقم وقال ويفتى بالرد رفقا بالناس وعليه اكثر روايات المضاربة وبه يفتى ثم رقم وقال ان غره اى غر المشترى البائع اوبالعكس اوغره الدلال فله الرد والا لا وبه افتى صدر الاسلام وغيره انتهى (وفي) شرح الكنز للعيني قالوا في المغبون غبنا فاحشا له ان يرده على بائعه بحكم الغبن وقال ابو علي النسفي فيه روايتان عن اصحابنا ويفتى برواية الرد رفقا بالناس

وكان صدر الاسلام ابو اليسر يفتي بان الراد اذا قال للمشتري قيمة متاعي كذا اوقال متاعي يساوي كذا فاشترى بناء على ذلك فظهر بخلافه له الرد بحكم انه غره وان لم يقل ذلك فليس له الرد وقيل لا يرد كيف ما كان والصحيح ان يفتي بالرد ان غره والا فلا انتهى (وفي) حواشي الاشباه للعلامة الحموي رحمه الله تعالى وقد ذكر المصنف في شرح الكنز الخلاف في الرد بالغبن الفاحش ثم قال فقد تحرر ان المذهب عدم الرد به ولكن بعض مشايخنا افتى بالرد وبعضهم افتى به ان غره الآخر وبعضهم افتى بظاهر الرواية من عدم الرد مطلقا وبعضهم اختار الرد به اذا لم يعلم به المشتري وكما يكون المشتري مغبونا مغرورا يكون البائع كذلك كما في فتاوى قاري الهداية والصحيح ان ما يدخل تحت تقويم المقومين يسير وما لا يدخل فاحش انتهى ومثله في كثير من الكتب المعتمدة (ولم) ينصوا على ان القول بالرد مطلقا غير معتمد بل صريح عباراتهم ناطقة وشاهدة بانه مصحح مفتى به (واما) قول الخيري وعلى هذا فتوانا وفتوى اكثر العلماء رفقا بالناس فيحتمل رجوع هذا الضمير البارز «١» الى كل من القول بالرد مطلقا والقول بالرد مع التغرير اخذا من قوله رفقا بالناس مع سوقه رواية ظاهر الرواية لان كلا من القولين فيه رفق بل الاول ارفق كما ذكره الخيري بقوله وعللوا الاول بانه ارفق بالناس لكن رجوعه الى القول بالرد مع التغرير اوجه لانه اقرب مذكور وعلى كل فلا دليل في ذلك على ان القول بالرد مطلقا غير معتمد فلا يصلح حجة لمدعي عدم الاعتماد (وحيث) ظهر لك بهذه النقول التي اوردناها ان القول بالرد مطلقا ايضا قول معتمد مصحح افتى به كثير من علمائنا كالقول بالرد مع التغرير قطعت وجزمت انه لو حكم به حاكم نفذ ولا ينقض لان الحاكم بهذا الحكم لم يكن مخالفا معتمد مذهبه بل يكون قد وافق حكمه قولا معتمدا مصححا في المذهب ويكون قول صاحب الدر المقلد متى خالف معتمد مذهبه الخ ليس واردا (وعلى) هذا فقول المجيب الاول فلو حكم حاكم به نفذ صحيح ويؤيده قول المرحوم الخيري فلو رآه القاضي وحكم به نفذ اذ هو قول مصحح افتى

«١» قوله الضمير البارز قد اجاد وافاد * فورق المراد * بهذه العبارة السنية مسئله نحويه * تكتب بعرارة الجمل * اوخل الدقل * على ورق البصل * لانها خفيت على البصريين والكوفيين كالكسائي وسيبويه ونفطويه وابن خالويه وهي ان لفظ هذا من الفاظ الضمائر لكنه لم يصرح بانه ضمير غائب او ضمير حاضر وكأنه لاحتمال كل من الامرين وانما كونه ضمير متكلم فالظاهر انه لا يجوز عند اهل البلدين فلتراجع المسئلة من الكتب المبسوطة فلعلها بعد التأمل توجد مضبوطة منه

به كثيرمن علمائنا وهوكما ترى يصادم قول هذا المجيب الثانى فلوحكم حاكم بهلم ينفذ حكمه وحيث ادعى ان القول بالرد مطلقا غير معتمد فيحتاج الى البيان والى اقامة الحجة والبرهان والافدعى الاعتماد مثبت وغيره ناف والحق احق ان يتبع ورحم الله تعالى الامام اباحنيفة النعمان حيث قال اذا جاء الحديث عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فعلى الرأس والعين واذا كان عن اصحاب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اخذنا من قولهم ولم نخرج عن قولهم واذا كان عن التابعين زاحمناهم وفى رواية فهم رجال ونحن رجال وفى هذا القدر كفاية لاهل الفهم والدراية اه (هذا نص ما كتبه نائب صيدا) وقد ظن انه صاد صيدا * ولم يدر انه حاطب ليل * وجارف سيل * فانه نقل فى كلامه ماهو حجة عليه * ومسدد اسهم الرد اليه * وحيث لم يفهم ذلك * ولم يغنه ما اشرنا اليه هنالك * تعين البيان * واظهار الحق للعيان * بسوق جيوش نقول * ليس فى سيوفها فلول * تقد دروع الباطل والبهتان وتحطم ضلوعه قبل ان تسل من الاجفان

شعر

ولقد اقول لمن تحرش بالهوى * عرضت نفسك للبلى فاستهدف

(فاقول) اعلم اولا انى قد كنت كتبت الجواب السابق على عجل فلم اصرح بجميع ما فى جواب ذلك المفتى وحكم اخيه من الخلل * بل صرحت ببعض ذلك * ظنا منى بفهمهما ما اشرت اليه هنالك * فانى ذكرت فى جواب ان دعوى القصر بعد بلوغهم مسموعة ولم اقل مثل ما قال ذلك المفتى ان دعوى وصيهم مسموعة اشارة الى انها لا تسمع ولكن اين من يفهم وبالاشارة يقنع (ففى) الفتاوى الرحيمية سئل فى وصى باع شجر اليتيم الموضوع فى ارض الوقف المحتكرة هل يحتاج الى مسوغ شرعى كالعقار واهل تسمع دعوى هذا الوصى انه بغبن فاحش اوانه وقف اولا (اجاب) لا يحتاج الى مسوغ لان الشجر من قسم المنقول لانه ليس محفوظا بنفسه وبيع الوصى للمنقول جائز بلا مسوغ واما دعوى هذا الوصى ان بيعه بالغبن الفاحش لينقضه فلا تسمع لانه يسعى فى نقض ما تم من جهته فسعيه رد عليه الا ما استثنى وهذه ليست من ذلك واما دعواه انه وقف فالصحيح انها لا تسمع للتناقض كما فى الخانية ولو اقام البينة على ذلك لا تقبل على الاحوط كما فى الزيلعى فى مسائل شتى والحالة هذه والله تعالى اعلم انتهى ما فى الرحيمية من كتاب الوصايا (فهذا) يدلك على خطأ ذلك المفتى فى فتواه وعلى بطلان حكم اخيه فيما حكم به وامضاه * حيث كان ذلك الوصى لا تسمع دعواه * فانه ليس بخصم والخصم شرط صحة الحكم

بلاشك ولااشتباه * نعم لوادعى ذلك وصى اخر غير البائع يصح لما فى البزازية برهن الوصى الثانى ان الوصى الاول كان باعه بغبن فاحش اوباع العقار المتروك لقضاء الدين مع وجود المنقول يقبل ويبطل البيع انتهى (ولكن) الواقع فى السؤال انه الوصى الاول لانه ذكر معرفا اولا وثانيا والمعرفة اذا اعيدت معرفة فهى عين ولو كان مراد المجيب انه وصى اخر كان الواجب عليه ان يشير اليه * ثم اعلم ان العلم امانة وكتمه خيانة وانى بعد تحرير هذه الرسالة رأيت صاحب الاشباه استثنى مسئلة الوصى من قاعدة من سعى فى نقض ماتم من جهته فافاد صحة دعواه ووافقه به التمرتاشى الغزي وهو خلاف مافى الرحيمية ويؤيده ان فى الدر المختار ان بيع الوصى مال اليتيم بغبن فاحش باطل وقيل فاسد ورجح انتهى فحيث كان كذلك يجب فسخه لكن كتب السيد ابو السعود فى حاشية الاشباه مايفيد التوفيق حيث ذكر عن الخانية وصى باع مال اليتيم ثم طلب منه باكثر فان القاضى يرجع الى اهل البصر والامانة ان اخبره اثنان منهم ان قيمته ذلك لايلتفت الى من يزيد وان كان فى المزايدة يشترى باكثر وفى السوق باقل لاينقض بيع الوصى بل يرجع الى قول رجلين من اهل الامانة على قول محمد وعلى قولهما يكفى قول الواحد وعلى هذا قيم الوقف انتهى ووجه التوفيق ان القاضى بسؤال اهل الامانة يعلم بفساد هذا البيع فينقضه وان لم يدع الوصى بذلك وفى التنوير وشرحه من البيع الفاسد واذا اصر احدهما على امساكه وعلم به القاضى فسخه جبرا عليهما حقا للشرع انتهى فعلم ان سماع دعوى الوصى بذلك انما تسوغ اذا علم القاضى بفساد البيع من اهل الخبرة فهذا وجه مافى الاشباه والتمرتاشية اما اذا لم يعلم القاضى ذلك فلا يلتفت الى دعواه لتكذيب اهل الخبرة له ولتناقضه وسعيه فى نقض ماتم من جهته وهذا وجه مافى الرحيمية وهذا معنى قول الخانية لايلتفت الى من يزيد فعلم ان هذا النائب اذا حكم بالفسخ بلا سؤال اهل الخبرة والامانة فحكمه باطل كيف والمذكور فى حجة التبايع كما مر فى السؤال ان الثمن ثمن المثل (ومن جملة مافى جوابه من الخلل انه استشهد على صحة دعوى ذلك الوصى بما فى الخيرية من سماع دعوى اليتيم بعد بلوغه وبما فيها ايضا من سماع دعوى وصى اخر بعد عزل الاول فكأنه زعم فى نفسه انه بلغ رتبة الاجتهاد فى المذهب حتى افتى بالقياس فان مسئلته فى دعوى الوصى الاول وقد علمت ان دعواه غير مسموعة لسعيه فى نقض ماتم من جهته الا اذا علم القاضى صدقه بسؤال اهل الخبرة بخلاف دعوى وصى اخر او دعوى اليتيم بعد بلوغه فانه لم يوجد منهما ذلك فكيف يصح القياس والاستشهاد * ياعباد الله ماهذا الخلل والفساد

(ومن)

(ومن جملة) ما فيه من الخلل انه ترك من شروط صحة تلك الدعوى ان لا يكون وقت البيع ثبت ان الثمن ثمن المثل فانه اذا ثبت ذلك لا تسمع دعوى الغبن كما بيناه مع انه مذكور في حجة التبايع ان الثمن ثمن المثل مع صدور الابراء من الغبن الفاحش وقد تعرض في الجواب لمسئلة الابراء ولم يتعرض لكون الثمن ثمن المثل ثابتا او غير ثابت مع انه لو ثبت لم يصح الحكم الذي حكم به اخوه النائب (واما جواب اخيه عنه بانه لم يتعرض لذلك لكونه مشهورا في كتب المذهب او لكونه اقتصر في جوابه على المسؤل عنه فنقول يمكن ان يكون عالما بكونه مشهورا قبل ان انبهه في جوابي عليه ولكنه لم يقتصر في جوابه على غير المشهور فكان عليه افادة ذلك ايضا ليفيده لمن كان جاهلا به ولا سيما المقام مقام بيان ومراده فسخ عقد البيع السابق بتقديم بينة الغبن فلابد من بيان عدم ما ينافيه حتى يتمكن من فسخه وايضا لما اراد اخوه النائب ان يحكم بفسخ البيع وعلم ان في حجة التبايع كون الثمن ثمن المثل والحجة في عرف زماننا ما يكتب فيها حكم الحاكم فكان عليه ان يحتاط في ذلك ويسأل عنه فان كان لم يحكم الا بعد التثبت فقد فعل ما وجب * والا فلا عجب (ومن جملة) ما فيه من الخلل انه افتى بخلاف ما صرحوا بانه هو ظاهر الرواية وانه هو المذهب وانه المفتى به وانه هو الصحيح وانه الذي افتى بها اكثر العلماء وانه الارفق بالناس وانه الذي اجمع عليه المتأخرون وهذه الالفاظ مذكورة في كلام ذلك النائب الذي رد به جوابي ولم يدر انها حجة عليه اذ لم يبق شئ في الفاظ الترجيح اقوى من هذه الالفاظ التي خالفها ذلك المفتي واخوه * ولا شك ولا شبهة ان هذه الالفاظ صريحة في ان المعتمد في المذهب خلاف ما مشيا عليه من الفسخ بالغبن الفاحش مطلقا (وقد) نقلت عن الدر المختار ان المقلد متى خالف معتمد مذهبه لا ينفذ حكمه وينقض وهو المختار وانه لو قيده السلطان بصحيح مذهبه كزماننا تقيد بلا خلاف لكونه معزولا عنه اه * وقد صرحوا بان المذهب والصحيح وظاهر الرواية خلاف القول بالفسخ مطلقا وقد حكم ذلك النائب بالفسخ مطلقا فقد خالف معتمد مذهبه وخرج عما قيده به السلطان ولا ينفعه ما قيل انه به يفتى وعليه اكثر روايات المضاربة بعد ما سمعت انه خلاف المذهب وخلاف ظاهر الرواية وخلاف المفتى به وخلاف الصحيح وخلاف ما اجمع عليه المتأخرون * واما ما نقله ذلك النائب واخوه عن الخير الرملي من ان الرد بالغبن الفاحش افتى به كثير من علمائنا مطلقا ومع الغرور اجمع المتأخرون عليه وعللوه بانه الارفق فلو رآه القاضي وحكم به نفذ اذ هو قول مصحح افتى به كثير من علمائنا اه فاني لم اجده في فتاوى الخير الرملي بعد استقصائي مظانه مثل كتاب البيع وكتاب

القضا وكتاب الدعوى ولكن على تسليم وجوده وصحة نقله فكلامه في لقاضى
الذى له رأى ونظر واستنباط وهو المعبر عنه بالمجتهد في المذهب بدليل قوله فلو
رآه القاضى فان الرأى بمعنى الاجتهاد والنظر كما يعرفه من سبر كلامهم * قال
البيرى في شرحه على الاشباه هل يجوز العمل بالضعيف من الرواية في حق نفسه
نعم اذا كان له رأى قال في خزانة الروايات العالم الذى يعرف معنى النصوص
والاخبار وهو من اهل الدراية يجوز له ان يعمل بها وان كان مخالفا لمذهبه اه وفى قضاء
الدر المختار عن القهستانى وغيره اعلم ان كل موضع قالوا الرأى فيه للقاضى فالمراد
قاضى له ملكة الاجتهاد اه * وبه ظهر ان قول الخير الرملى فلو رآه القاضى اى القاضى الذى
له راى في مواقع الاجتهاد وان كان اجتهادا مقيدا لان القاضى الذى هو مقلد
محض لاراى له وانما هو مثل المفتى المقلد ناقل وحاك لقول غيره كما صرحوا به
(وهذا اذا كان الضمير في قوله فلو راه القاضى راجعا الى الاول لاالى الثانى
الذى قال انه اجمع عليه المتأخرون) وان كان مراده القاضى المقلد وانه لو حكم
بالرد مطلقا نفذ حكمه) فهو غير مسلم بالنسبة الى قضاة زماننا لما علمت من انه
خلاف المعتمد في المذهب وخلاف ظاهر الرواية (فان قلت) اليس القول بالرد
مطلقا قولا معتمدا مصححا ايضا بدليل انه افتى به كثير (قلت) هذا هو منشاء
الغلط في مسئلتنا فلابد في بيانه من زيادة الكشف والتحقيق * حتى يظهر الحق
لذوى التوفيق فنقول قد علمت ان القول بفسخ البيع بالغبن الفاحش مطلقا مخالف
لظاهر الرواية وان المذهب خلافه * وقد قال في البحر من كتاب القضاء انما
خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه والمرجوع عنه لم يبق قولا للمجتهد اه * وقال في
باب قضاء الفوائت ان المسئلة اذا لم تذكر في ظاهر الرواية وثبتت في رواية اخرى
تعين المصير اليها اه يعنى واما اذا ذكرت في كتب ظاهر الرواية ايضا تعين
المصير الى ما هو ظاهر الرواية لما علمت من ان خلافه مرجوع عنه * وقال في
انفع الوسائل ان القاضى المقلد لايجوز له ان يحكم الا بما هو ظاهر المذهب لابالرواية
الشاذة الا ان ينصوا على ان الفتوى عليها اه يعنى ولم ينصوا على تصحيح ظاهر
الرواية . قال في البحر من كتاب الرضاع الفتوى اذا اختلفت كان الترجيح لظاهر
الرواية * وقال فيه من باب مصرف الزكاة اذا اختلف التصحيح وجب الفحص
عن ظاهر الرواية والرجوع اليه انتهى (وقال) فيه من باب التعليق عن
الخانية لوقال لزوج طلقتك امس وقلت ان شاء الله في ظاهر الرواية القول قوله
وفى النوادر عن محمد لايقبل قوله ويقع الطلاق وعليه الاعتماد والفتوى احتياطا

لغلبة الفساد انتهى (قال) محشيه الخير الرملي اقول وحيثما وقع خلاف وترجيح
لكل من القولين فالواجب الرجوع الى ظاهر الرواية لان ماعداها ليس مذهبا
لأصحابنا وكما غلب الفساد في الرجال غلب في النساء فيفتى المفتى بظاهر الرواية الذي
هو المذهب ويفوض باطن الامر الى الله تعالى فتأمل وانصف من نفسك انتهى
(وقد) افتى بذلك في فتاواه الخيرية وقال ينبغى ان لا يعدل عن ظاهر الرواية
لما صرحوا به ان ماخرج عن ظاهر الرواية ليس مذهبا لابى حنيفة ولا قولا له
ففي البحر ماخرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه لما قرروه في الاصول من عدم
امكان صدور قولين مخالفين متساويين من مجتهد والمرجوع عنه لم يبق قولا له
الخ (وقوله) ينبغى بمعنى يجب بدليل قوله في عبارته السابقة فالواجب الرجوع
الى ظاهر الرواية (فانظر) كيف اوجب الرجوع الى ظاهر الرواية مع عدم
تصريحهم بتصحيحه وتصريحهم في القول الاخر بان عليه الاعتماد والفتوى وماذاك
الا لكون ماخالف ظاهر الرواية قولا مرجوعا عنه ليس مذهبا لابى حنيفة فكيف
يتأتى منه ان يقول في مسئلتنا انه اذا رآه القاضى وحكم به نفذ حكمه مع اعتقاده
بان ذلك القاضى قد خالف الواجب عليه من اتباع مذهبه فتعين ماقلناه سابقا
في تأويل كلامه بعد صحة نقله عنه والا فلا حاجة الى التأويل (وفى) قضاء
التنوير ويأخذ اى القاضى كالمفتى بقول ابى حنيفة على الاطلاق ثم بقول ابى يوسف
ثم بقول محمد ثم بقول زفر والحسن بن زياد ولا يخير اذا لم يكن مجتهدا (قال)
شارحه بل المقلد متى خالف معتمد مذهبه لاينفذ حكمه وينقض وهو المختار
للفتوى كما بسطه المصنف في فتاويه وغيره (ثم قال) وفى شرح الوهبانية للشرنبلالي
قضى من ليس مجتهدا كحنفية زماننا بخلاف مذهبه عامدا لا ينفذ اتفاقا وكذا
ناسيا عندهما ولو قيده السلطان بصحيح مذهبه كزماننا تقيد بلا خلاف لكونه معزولا
عنه انتهى (قلت) وبه علم ان قولهم واذا رفع اليه حكم قاض امضاه الا ما
خالف كتابا اوسنة الخ انما هو في القاضى الذي قضى بصحيح مذهبه فلو قضى
بخلافه عامدا لا يصح قضاؤه فلا يمضيه غيره وكذا او ناسيا عندهما وهو المعتمد
(قال) في فتح القدير والوجه في هذا الزمان ان يفتى بقولهما لان التارك
لمذهبه عمدا لا يفعله الا لهوى باطل لا لقصد جميل واما الناسى فلان المقلد ماقلده
الا ليحكم بمذهبه لا بمذهب غيره انتهى (وقال) ايضا هذا كله في القاضى المجتهد
فاما المقلد فانما ولاه ليحكم بمذهب ابى حنيفة فلا يملك المخالفة فيكون معزولا بالنسبة
الى ذلك الحكم انتهى (وقال) في الشرنبلالية عن البرهان وهذا صريح الحق

الذى يعض عليه بالنواجذ انتهى (فقد) ظهر لك من هذه النقول الصريحة انهم اذا افتوا بقولين مختلفين لايعدل عن ظاهر الرواية التى هى نص المذهب وان من قال اذا كان فى المسئلة قولان مصححان يختار المفتى ايهما اراد فذاك اذا لم يكن احدهما ظاهر الرواية بل كانا متساويين فى كونهما ظاهر الرواية او خلافه لانهما اذا صححا وكان احدهما ظاهر الرواية يكون معه زيادة رجحان وهو كونه نص المذهب وكون الاخر خارجا عن المذهب فهو كالو لم يصرح بتصحيح واحد منهما فانه يجب الاخذ بظاهر الرواية (فاذا كان) ظاهر الرواية هو مذهب ابى حنيفة وكان خلافه خارجا عن المذهب وهو هنا القول بفسخ البيع بالغبن مطلقا وقد صرحوا بان الفتوى على كل من القولين وجب على المفتى والقاضى المقلدين لمذهب ابى حنيفة اتباع مذهبه لان مذهبه ماصح نقله عنه وهو المعبر عنه بظاهر الرواية وتصحيح خلافه سقط بتصحيحه فحيث تساوى التصحيحان تساقطا فكأنه لم يصحح واحد منهما فوجب الرجوع الى ماهو ظاهر الرواية ويكون هو الراجح والمعتمد فى المذهب ويكون مقابله ضعيفا ومرجوحا لكونه خلاف المذهب (واذا) حكم القاضى المقلد بخلاف مذهبه لايصح حكمه لما علمت من قول المحقق ابن الهمام ان المقلد انما ولاه ليحكم بمذهب ابى حنيفة فلا يملك المخالفة فيكون معزولا بالنسبة الى ذلك الحكم (وقد) سمعت مافى الشرنبلالية عن البرهان من ان هذا صريح الحق الذى يعض عليه بالنواجذ (وقد) قال الله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال (وقال) العلامة قاسم فى تصحيحه واما الحكم والفتيا بما هو مرجوح فخلاف الاجماع (وانت) قد علمت وتحققت ان كنت فهمت ان القول بالفسخ مطلقا خلاف المذهب وخلاف ظاهر الرواية وخلاف ماافتى به اكثر العلماء وخلاف الصحيح كما مر فى النقول السابقة اولا وح فلاشك انه يكون مرجوحا بالنسبة الى ماهو المذهب وظاهر الرواية (فيكون) ماافتى به ذلك المفتى وحكم به ذلك النائب مخالفا للاجماع

شعر

فان كنت لاتدرى فتلك مصيبة * وان كنت تدرى فالمصيبة اعظم

(ومن) كان حاله هكذا لاينبغى له ان يشبه نفسه بابى حنيفة ويتمثل بقوله واذا كان عن التابعين زاحمناهم وبقوله فهم رجال ونحن رجال فان من يزاحم فى هذا الشان * لابد ان يكون من فرسان ذلك الميدان والا قيل له ما قال القائل * من الاوائل

(اقول)

اقول لخالد لما التقينا * تنكب لا يقنطرك الزحام

(ثم اعلم) ان كلا من المفتى والقاضى لابد ان يكون له معرفة واطلاع على ماهو الراجح فى مذهبه ولا يعمل بالتشهى (قال) العلامة المحقق الشيخ قاسم انى رأيت من عمل فى مذهبنا بالتشهى حتى سمعت من لفظ بعض القضاة هل ثم حجر فقلت نعم اتباع الهوى حرام والمرجوح فى مقابلة الراجح بمنزلة العدم والترجيح بغير مرجح فى المتقابلات ممنوع وقال فى كتاب الاصول لليعمرى من لم يطلع على المشهور من الروايتين او القولين فليس له التشهى والحكم بما شاء منهما من غير نظر فى الترجيح * وقال الامام ابو عمرو فى آداب المفتى اعلم ان من يكتفى بان يكون فتواه اوعمله موافقا لقول اووجه فى المسئلة ويعمل بما شاء من الاقوال والوجوه من غير نظر فى الترجيح فقد جهل وخرق الاجماع * وحكى الباجى انه وقعت له واقعة فافتوا فيها بما يضره فلما سألهم قالوا ما علمنا انها لك وافتوه بالرواية الاخرى التى توافق قصده * قال الباجى وهذا الاخلاف بين المسلمين ممن يعتد به فى الاجماع انه لا يجوز * قال فى اصول الاقضية ولا فرق بين المفتى والحاكم لان المفتى مخبر بالحكم والقاضى ملزم به انتهى كلام العلامة قاسم (وقال) العلامة المحقق ابن حجر المكى فى فتاواه الفقهية الكبرى قال فى زوائد الروضة انه لا يجوز للمفتى والعامل ان يفتى او يعمل بما شاء من القولين او الوجهين من غير نظر وهذا لا خلاف فيه وسبقه الى حكاية الاجماع فيهما ابن الصلاح والباجى من المالكية فى المفتى وكلام القرافى دال على ان المجتهد والمقلد لا يحل لهما الحكم والافتاء بغير الراجح لانه اتباع للهوى وهو حرام اجماعا انتهى (فقد) بان للاعين والاسماع * ان هذين الاخوين قد خرقا الاجماع * وسجل على جهله من صوب رأيهما * وحسن لهما فعلهما (تنبيه) ثم اعلم انه ظهر لى الان ههنا نظر دقيق * ومزيد تحقيق * يحصل به التوفيق * بمعونة التوفيق * وذلك انه تقدم فى عبارة الخيرية نقلا عن البحر عن القنية ماحاصله ان الرد بالغبن الفاحش فيه روايتان وان بعضهم افتى بالرد رفقا بالناس وبعضهم افتى بعدمه وهذو ظاهر الرواية وبعضهم قال ان غر المشترى البائع اوبالعكس يثبت الرد وعلى هذا فتوانا وفتوى اكثر العلماء رفقا بالناس انتهى (والذى) يظهر من هذه العبارة ان القول الثالث توفيق بين الروايتين بحمل الرواية الاولى على ما اذا كان الغبن مع التغرير والثانية على ما اذا كان بدون تغرير ويؤيده ان من افتى بالرواية الاولى علل فتواه بقوله رفقا بالناس كما علل به اصحاب القول بالتفصيل فعلم انهم حملوا الرواية بالرد التى هى ارفق بالناس

على ما اذا كان مع التغرير وحملو الثانية التى ليس فيها رفق بالناس على ماذا كان بدون تغرير اذلا تصلح علة واحدة لقولين متغايرين وهذا التوفيق ظاهر ووجهه ظاهر اذ الردمطلقا ليس ارفق بالناس بل خلاف الارفق لانه يؤدى الى كثرة المخاصمة والمنازعة فى كثيرمن البيوع اذ لم تزل اصحاب التجارة يربحون فى بيوعهم الربح الوافرويجوز بيع القليل بالكثير وعكسه . والقول بعدم الردمطلقا خلاف الارفق ايضا .واما القول بالتفصيل فهوالقول الوسط القاطع للشغب والشطط *وخير الاموراو ساطها لاتفريطها ولاافراطها لان من اشترى القليل بالكثير* مع خداع البائع والتغرير * يكون بدعوى الرد معذورا * وبائعه آثما ومازورا* (فلاجرم) ان قالوا وعلى هذا فتوانا وفتوى اكثر العلماء رفقا بالناس وقال الزيلعى انه الصحيح ومشى عليه فى متن التنوير وعامة المتأخرين (ويظهر) من هذا ان مايقع فى بعض العبارات كعبارة الدر المختار من انه افتى بالرد بعضهم مطلقا كما فى القنية غير محرر لانه فى القنية لم يذكر الاطلاق وكأن من صرح بالاطلاق فهم من عدم ذكر القيد فى كل من الروايتين فحملهما على الاطلاق ولم يلحظ مالحظه اهل التوفيق * ودفع التنافى بين الروايتين والتفريق * وارجاعهما الى رواية واحدة * ويالهامن فائدة واى فائدة * وكم لذلك من نظير * كما يعرفه من هو بالفقه خبير * مثل توفيقهم بين الروايات الثلاث المنقولة فى صلاة الوتر والروايتين فى صلاة الجماعة وغير ذلك اذلاشك انه اولى من التناقض فى اقوال المجتهد وهذا شان كل متناقضين ظاهرا فى النصوص وغيرها من اقوال العلماء فانه يطلب اولا التوفيق فان لم يمكن يطلب الترجيح كما هو مقرر فى كتب الاصول وغيرها (مع انه) قد صرح المحقق ابن الهمام فى تحريره وكذا غيره بان المنقول عن عامة العلماء فى كتب الاصول انه لايصح لمجتهد فى مسئلة قولان للتناقض فان عرف المتأخر منهما تعين كون ذلك رجوعا والاوجب ترجيح مجتهد بعده بشهادت قلبه وان نقل عنه فى احدهما مايقويه فهو الصحيح عنده والعامى يتبع فتوى المفتى الاتقى الاعلم والمتفقه يتبع المتاخرين ويعمل بما هو صواب واحوط عنده انتهى ملخصا (وقد) اشبعت الكلام فى هذه المسئلة فى شرح ارجوزتى التى جمعتها فى رسم المفتى فارجع اليها فى هذا المحل ترى مايشفى العليل (وحيث)علمت انه لايصح فى مسئلة لمجتهد قولان متناقضان علمت ان الحق الحقيق * مع اهل التوفيق * وانه الصواب * الذى لاشك فيه ولا ارتياب * وانه ليس فى المسئلة المتنازع فيها روايتان * ولاقولان متناقضان * بل قول واحد * لا يجحده جاحد (وعلى هذا) فما اجمع عليه المتأخرون لم يخرج عن ظاهر الرواية وعن هذا قال الزيلعى

(انه)

انه الصحيح وقد صرحوا بان مقابل الصحيح فاسد وقد علمت ان المتفقه يتبع المتأخرين وحيث فصل لنا المتاخرون هذا التفصيل لانه لم يخرج عن الروايتين * بل هو عمل بها معا وبه صارتا متفقتين * واختلا فهما في اللفظ فقط لاختلاف الجهتين * وجب الرجوع اليه والتعويل عليه (وقد) صرح العلامة الشيخ ابرهيم الحلبي في شرحه على منية المصلي بانه اذا جاءت رواية اوقول مطلق وقيده المشايخ بقيد وجب اتباعهم (فحيث) اتحدت الروايتان بهذا التفصيل صار هذا القول هو الذي قالوا انه ظاهر الرواية وانه المذهب وانه الصحيح وانه المفتى به وح لم يبق لنا قول في المذهب بالرد مطلقا فضلا عن يكون قولا مصححا * اومعتمدا مرجحا (فان قلت) هذا التحرير لم نر من ذكره * ولا سمعنا من اظهره واشهره (قلت) نعم هو كذلك وانه من فتح رب الممالك * واختص بكشفه هذا العبد الحقير * ببركة انفاس مشايخه خصوصا سيدهم العالم النحرير * على ان الذي حررته ليس من عندي * ولا من قدح زندي * بل هو ماخوذ من كلامهم * على وفق مرامهم * فانظر فيما نقلته لك مرتين * وارجع البصر كرتين فان رأيته ماخوذا من كلامهم فاقبله واطلبه * والا فرده على واجتنبه بعد ان تجتنب داء الحسد والاعتساف * وتسلك سبيل الحق مع اهل الانصاف * وتنظر لماقيل لالمن قال * وتعرف الحق بالحق لابالرجال (ولقد) انصف خاتمة النحاة العلامة ابن مالك * سلك الله تعالى به خير المسالك * حيث قال في خطبة التسهيل واذا كانت العلوم منحا آلهيه * ومواهب اختصاصيه * فغير مستبعد ان يدخر لبعض المتأخرين * ماعسر على كثير من المتقدمين (وقد) من الله تعالى على هذا العبد الحقير من هذا القبيل * بشيء كثير * يعرفه من اطلع على حاشيتي رد المحتار * على الدر المختار * وغيرها من الرسائل * المؤلفة في تحرير المسائل * واقول ذلك تحدثا بنعمة الله تعالى * وشكرا لها لتزداد علي وتتوالى * فاني اتيقن ان ذلك كله بقوته سبحانه وحوله وامداد وطوله * فالحمد لله الذي بنعمة تتم الصالحات * وتستزاد العطايا وتستنمى البركات * هذا وقد كنت اردت ان اشحن سفن هذه الرسالة بانواع الغرر * واستخرج بغواص الفكر من بحار مناسباتها نفائس الدرر * ولكني من العوائق في قيود * وقد يستغنى بقليل الرشف عند تعذر الورود (نعم) نطق لسان الالهام * بما اقتضاه المقام من النظام

(حيث قال تحدثا بنعم ذي الجلال)

على كشف الخوافي * لكل شهم موافي

وما على اذا لم * يدر المقال مجافي

يا طالب الورد باكر * لتحتسى من سلافى
فاشرب«١»ورد ورد روضى * وكل ثمار اقتطافى
وكن حليف رشاد * واسلك سبيل انتصافى
وخذ خلاصة علم * ودع سبيل اعتسافى
«٢» وحل عاطل جيد * فدر عقدى صافى
وذاك توفيق رأى * به زوال الخلاف
فانهم لم يجيزوا * على الفحول التنافى
وذى مقالة صدق * والحق ليس بخافى

(تتمة) لهذه المهمة اعلم انى عذرت هذين الاخوين * عفا عنهما خالق الملوين * لان حداثة السن * تنفخ الشن * وتحقق الوهم والظن مع انه غبنهما الغبن الفاحش مع التغرير * من هو فى زعمهما انه علامة نحرير * وقد علمت ان صاحب التغرير مخصوص بالرد عليه وبتصويب اسنة الطعن اليه * حيث قال من جملة ما حرر بقلمه* واتبعه بختمه * وما اجاب به الاخوان * تقربه العينان * وتصغى له الاذنان اذ ليس الخبر كالعيان * وجواب الشام لا يسام ولا يقوم به الميزان اذ صدره ينافى آخره * واوله ناقض ثانيه وناكره * هذا وعبارة الدرتنادى على كلامه بالفساد * وعلى ماقاله من الضعف بالكساد * على انه صرح فى غير موضع من ذلك الكتاب * بان المسئلة اذا كان فيها قولان مصححان جاز القضاء والافتاء باحدهما ولا شك ان التصحيح فيها مختلف كما تراه فى النقول المتقدمة ولا يجوز نقض الحكم بعد وقوعه صحيحا معتبرا فافهم * وعجبا لمن يتصدى للافاده * ويستدل بما ينفى مراده * ولله در القائل

و كم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

(انتهى ماكتبه بقلمه) وانبا به عن ضعف علمه وسقمه * فياعباد الله من ينصفنى من هذا البهتان والافترا * والترهات الباطلة بلا امرا * متى كان ما اجاب به الاخوان* تقربه العينان * بعد ما سمعته من ساطع البرهان * على انه فى الدرك الاسفل من البطلان * ومن اين نافى اول كلامى آخره * وناقضه وناكره * ومتى كان فى مسئلة قولان مصححان

«١» قوله ورد بكسر الراء وسكون الدال المهملة امر من الورود والواو فيه عاطفة وقوله ورد الثانية بكسر الواو وسكون الراء والاشراف على الماء وغيره
«٢» قوله وحل امر من التحلية

حتى لايقوم بكلامى ميزان * بعد ماسمعته من البيان * الذى لايخفى على من لهادنى انصاف واذعان * لكونه منصوص اساطين العلماء الاعلام * الذين ازاح الله بانوارهم الظلام * واماعبارة الدر المختار * وكذا بقية عبارات الائمة الاخيار * فقدافصحت عمافى مقالته هذه من العوار * ودمرت جميع ماأتت عليه باذن ربها اى دمار (واما) قوله لاشك ان التصحيح فيها مختلف * فنقول نعم عند من لايفرق بين المختلف والمؤتلف * ولايعرف معنى الصحيح والضعيف * ويعتقدان كل مستدير رغيف * ومن هذه شأنه لايعتبر بشكه واعتقاده * ولا باصداره وايراده (فقد) قالوا ان معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه ومراتبه قوة وضعفا * هو نهاية آمال المشمرين فى تحصيل العلم دون الضعفا (وبهذا) ظهرلك ان تعجبه صادر من نفسه عليها وما انشده من البيت متوجه اليها * اذقدبان من هو صاحب الفهم السقيم * والاحق بالتعنيف والتلويم * ومن يسعى الى الهيجا بغير سلاح فان دمه يراق ويستباح

شعر

يا سالكابين الاسنة والقنا * انى اشم عليك رائحة الدم

وان السيف اقطع مايكون اذاهز * والجواد اسرع مايكون اذا لز * ولكن الاولى ان احبس العنان * واغمد حدى السيف واللسان * واعدل عن نار القرى * الى نار القرى * واضرب عما يستحقه ذلك القائل صفحا * لنعقدولو على راى العامرية صلحا * فلعل من خطأ ابن اخت امه * بنى ذلك على حسب فهمه * لاقصدا منه الى اخفاء الحق الابلج * واظهار الباطل المسمهج

شعر

ولست بمستبق اخالاتلمه * على شعث اى الرجال المهذب

وليس ذلك من باب الطعن والوقيعة * وانما هو لتعرف المغتربنفسه وصون احكام الشريعة * ويرحم الله تعالى الشيخ خيرالدين حيث قال فى الجواب سؤال ردفيه على بعض معاصريه * مع كونه ممن يعاتله ويضاهيه

ومارمت ذما للمجيب وانما * خشيت اقتحامافى قضاء محرم

وكيف واحكام الشريعة واجب * صيانتها من كل دخن مذمم

(وقد) آن ان احبس عنان القلم عن الجريان * فى حومة ميدان البيان بعدما بان فجر الحق وانتشر فى آفاقه * وتمزق ثوب ليل الباطل البهيم من اطواقه * راجيا منه سبحانه ان ينزع مافى القلوب من غل ويجعل قصدنا اظهار الحق ويجمعنا فى حظيرة قدسه فى ارفع محل وان يعفو عن عثراتنا

وزلاتنا وخطيئاتنا وان يوفقنا جميعا لصالح العمل * ويحسن ختامنا عند انتهاء الاجل * وصلى الله تعالى على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين * وعلى آله وصحبه اجمعين * والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين * آمين والحمد لله رب العالمين * وذلك في نصف جمادى الآخرة من شهور عام ثمانية واربعين ومائتين والف على يد جامعها افقر العباد * واحوجهم الى رحمة مولاه يوم التناد * محمد امين بن عمر عابدين غفر الله تعالى ذنوبه * وملأ من زلال العفو ذنوبه آمين

تنبيه ذوي الافهام على بطلان الحكم بنقض الدعوى بعد الابراء العام لسيدي المرحوم السيد الشريف محمد عابدين رحمه الله تعالى ونفعنا به آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك الوهاب * الهادي الى طريق الصواب * والصلاة والسلام على النبي
الاواب * والآل والاصحاب * ماغاب نجم وآب (وبعد) فيقول الفقير محمد امين *
ابن عمر عابدين * غفر الله تعالى له ولوالديه * ولمن له حق عليه * هذه رسالة سميتها
تنبيه ذوي الافهام على بطلان الحكم بنقض الدعوى بعد الابراء العام * والداعي
الى جمعها حادثة وقعت في عام احدى وخمسين بعد المائتين والالف في رجل يهودي
اسمه روفائيل ادعى على وكيل ورثة رجل اسمه علي اغا بان المدعى كان عنده مبلغ
دراهم معلومة وديعة لورثة رجل اسمه ابراهيم افندي وان المدعى دفع ذلك
المبلغ الى علي اغا ليدفعه الى ورثة ابراهيم افندي وان علي اغا مات ولم يدفع ذلك المبلغ
فاجاب وكيل ورثة علي اغا بانكار ذلك وادعى على روفائيل اليهودي بانك كنت
ابرأت علي اغا ابراء عاما واثبت الوكيل الابراء العام لدى الحاكم الشرعي ومنع
الحاكم الشرعي المدعى من دعواه المذكورة وصرح له الحاكم الشرعي بانك ممنوع
من هذه الدعوى والفقير كنت حاضرا مجلس الحكم وقال لي اليهودي انا لم ابرئه
ابراء عاما وانما قلت له ليس بيني وبينك اخذ ولا اعطاء فاجبته بان دعواك دفع
المبلغ اليه اعطاء فهو داخل تحت اقرارك وبعد ثبوت الابراء العام لا كلام (ثم)
بعد مدة ادعى اليهودي على الوكيل المذكور بان علي اغا كان اقر بعد الابراء
المذكور بان المبلغ باق في ذمته لورثة ابراهيم افندي واثبت اليهودي ذلك
وكتب الحاكم الشرعي بذلك مراسلة وارسلها الى حضرة الوزير المعظم حكمدار
بلاد الشام ايده الله تعالى بتوفيقه على الدوام ولم به شعث الاسلام وذلك لاجل
تحصيل المبلغ من ورثة علي اغا فحصل لحضرة الوزير ايده الله تعالى شبهة في ذلك
الاثبات بسبب الحكم السابق بمنع اليهودي من دعواه وبغيره من الاسباب * التي
اورثت لحضرته الارتياب * فارسل الي المراسلة للاستفتاء عن الحكم الصادر فيها
(فاجبت) بان الحكم الثاني المذكور فيها غير واقع موقعه ثم طلب مني بيان ذلك
فبينته ثم ارسل حضرة الوزير ايده الله تعالى بتوفيقه الجواب الى الحاكم الشرعي
فادعى ان هذا الجواب غير صحيح وكتب بعض عبارات ظن انها تدل لما يقول
وارسلها الى حضرة الوزير ايده الله تعالى فارسلها الى الفقير لطلب الجواب عما هو الحق
والصواب * ولما كان امر ولي الامر واجب الامتثال * بادرت الى ذلك بدون اهمال
(فاقول) وبحوله تعالى اجول * لابد اولا من ذكر صورة المراسلة المذكورة ثم ذكر صورة

جوابي الذي اجبت به ثم ذكر حاصل ماقاله الحاكم الشرعي ادام الله توفيقه لما
يرضى (اماصورة المراسلة فهكذا) معروض الداعي لدولتكم ادعى روفائيل الصراف
على الشيخ حسن افندي الجعفري الوكيل الشرعي عن ورثة المرحوم علي اغا الترجمان
بان المدعي في ج سنة ٤٧ دفع لعلي اغا لترجمان ٥٥١٥ ليوصولهم لورثة المرحوم
ابراهيم افندي قاضي المدينة المنورة وان علي اغا حين ان كان متسلم طرابلس الشام
في اثناء محرم سنة ٢٥٠ اقر بالمبلغ انه باق في ذمته لورثة ابراهيم افندي ومنذ ايام
في اثناء الشهر الذي مضى ادعى على المدعي احد ورثة ابراهيم افندي وقبض منه
من اصل المبلغ ١١٥٠ طالب المدعى عليه بالمبلغ من متروكات علي اغا المرقوم
فسئل فاجاب بالانكار لذلك وذكر بان علي اغا قبل سفره من دمشق لطرابلس
صدر بينه وبين المدعي ابراء عام واعترف المدعي لدى الحاكم من مدة ثلاثة اشهر
بكونه ابرأ ذمة علي اغا قبل سفره فعرفناه ان ذلك لايفيد لان في ذلك التاريخ ما كانت
ورثة ابرهيم افندي ادعت بشيء وان ذلك المبلغ من حقوق الورثة لا يملكه المدعي
ولايسري اقراره به ولا الابراء عنه لاسيما اقرار علي اغا بالمبلغ لورثة ابراهيم افندي
وبقائه في ذمته في التاريخ مؤخر عن تاريخ الابراء الذي ادعى به فذلك دفع ويلزم
اثباته وطلب من المدعي بينة باقرار علي اغا في التاريخ المرقوم فثبت اقرار علي اغا
الترجمان في محرم سنة ٥٠ بالمبلغ بذمته لورثة ابراهيم افندي بشهادة شاهدين
مشمولين بالتزكية الشرعية وثبت على ورثة علي اغا الترجمان ٥٥١٥ لورثة ابراهيم
افندي وللمدعي والامر اليكم وحرر في غرة ذا سنة ١٢٥١ وفي ذيل هذه المراسلة
ختم الحاكم الشرعي (فهذه) صورة المراسلة ولم يذكر فيها حكمه الاول على
المدعي قبل هذه الدعوى الثانية بنحو ثلاثة اشهر فان وكيل ورثة علي اغا جاب
المدعي بانه ابرأ المورث قبل سفره الى طرابلس الشام ابراء عاما وكتب الحاكم
الشرعي الى الفقير صورة هذه الدعوى لاكتب له جوابها فكتبت له انه اذا ثبت
الابراء العام لاتسمع دعوى روفائيل على الوكيل بدفعه المبلغ للمورث لانه يدعي
عليه دفع ذلك بطريق الامانة والابراء العام يشمل الامانة هذا معنى ما كتبته وليس
في ذهني نفس الالفاظ المكتوبة ثم اتفق اني كنت في مجلس الحاكم الشرعي
المذكور بعد ايام فتوقف فيما كتبته له واراني عبارة من الخانية ظن انها تخالف
ذلك فذكرت له انه لامخالفة فقال للمدعي ثبت عليك الابراء العام ومنعه من دعواه
المذكورة وامر ترجمانه بقبض المحصول منه ثم بعد نحو ثلاثة اشهر رجع المدعي
الى الحاكم الشرعي وقال عندي بينة على اقرار علي اغا بان ذلك المبلغ باق في ذمته

لورثة ابراهيم افندي فسمع دعواه الثانية واثبت له المبلغ وجعل هذه الدعوى الثانية دفعا للدعوى الاولى كما ذكره في المراسلة المرقومة ولا ادري لاي شيء سكت عن التصريح بالحكم الاول (واما صورة جوابي) عن المراسلة فهكذا الذي ظهر لنا بعد التأمل في هذه المراسلة ان الحكم الصادر فيها غير واقع موقعه لامور * منها ان روفائيل ادعى انه سلم المال لعلي اغا ليدفعه لورثة ابراهيم افندي فصار علي اغا مودعا ولا تسمع الدعوى بالوديعة بعد الابرأ العام الشامل لكل الدعاوى * ومنها استناد روفائيل الى اقرار علي اغا عند الشاهدين ببقاء المبلغ لورثة ابراهيم افندي فهذا اقرار للورثة فتكون المطالبة لهم لا لروفائيل لانه لم يقر ببقاء المبلغ لروفائيل * حتى يدعي به روفائيل * ومنها ان ورثة ابراهيم افندي اذا اخذوا المبلغ من روفائيل لا يثبت له الرجوع به على ورثة علي اغا الآن الدعوى بعد الابراء العام لا تصح الا بشيء حادث بعده وهذا المال الذي يدعيه روفائيل على الورثة يدعي انه دفعه له في ج سنة ٤٧ وهذا الدفع سابق على تاريخ الابراء فهو داخل تحت الابراء فلا تسمع الدعوى به وكون علي اغا اقر به لا ينفع المدعي اما اولا فلانه لم يقر به للمدعي بل اقر به لورثة ابراهيم افندي واما ثانيا فلانه لو كان اقر به للمدعي يكون اقر بشيء سابق على الابراء فهو داخل في عموم الابراء فلا تسمع دعواه به على كل حال * والله تعالى اعلم بحقائق الاحوال * فهذا ماظهر لي انتهى (واما ماقاله) الحاكم الشرعي * وفقه مولاه لما يرضى * فذلك اعتراضه على جوابي في مواضع (فمنها) اعتراضه على قولي فصار علي اغا مودعا الخ فقال الودائع تحفظ باعيانها ولا يصح الابراء عن الاعيان فلا يصح الابراء عن الوديعة قال في البزازية والابراء متى لاقى عينا لا يصح فصار وجوده وعدمه بمنزلة ولهذا الاصل فروع كثيرة منها مافي قاضيخان اذا ابرأ الوارث الوصي ابراء عاما بان اقر انه قبض تركة والده ولم يبق له حق منها الا استوفاه ثم ادعى في يد الوصي شيأ وبرهن تقبل ثم نقل نحوه عن بهجة الفتاوى باللغة التركية ثم قال وكتب الفتاوى مشحونة بامثال هذه المسائل فغفل هذا المفتي المخطي عن هذا الاصل والفروعات وما تفكر بان الوديعة عين محفوظة وبالخصوص اذا اقر بعد الابراء ببقائه عنده وحكم بان لا تسمع الدعوى بالوديعة بعد الابراء على زعمه بان لفظ الابراء اذا صدر يشمل كل الدعاوى واقوال الفقهاء على خلافه كما علمت فخطأ حكم الشرع بهذا الزعم الفاسد واخطأ انتهى كلامه عفا الله عنا وعنه (واقول) هذا الكلام يقضي منه العجب (اما اولا) فلانه ناقض به حكمه السابق فانه حكم على اليهودي بعدم سماع دعواه بسبب الابراء العام وكنت حاضرا في مجلس حكمه

ومنعه من مطالبة ورثة على اغا بالمبلغ المدعى به فاذا كان ذلك الابراء لايشمل الوديعة التى زعمها اليهودى فكيف ساغ له الاقدام على هذا الحكم وهو يعتقد ان الابراء العام لايشمل الاعيان وان اقوال الفقهاء على خلاف ذلك (واما ثانيا) فلان ما ادعى انه خطأ وانه زعم فاسد فهو غير صحيح فيلزم عليه تخطئة عامة الفقهاء فانهم اتفقوا على ان الابراء العام يشمل الاعيان وغيرها وماذكره من فرع الخانية فهو خارج عن القاعدة نصوا على استثنائه منها لعلة استحسانية كما ستعرفه وماذكره من ان الابراء عن الاعيان باطل فذلك فى الابراء المقيد بها كما لو قال ابرأتك عن هذه الدار اوهذا العبد وحادثتنا ليست من هذا القبيل لان الذى ثبت عند الحاكم ان اليهودى ابرأ على اغا ابراء عاما فلذلك منعه من دعواه دفع المال (ولابد) من اثبات ماقلناه بالنقول الصحيحة * والادلة الصريحة * حتى لايبقى لطاعن كلام * وترتفع الشبه والاوهام * ولنذكر اولا الابراء عن الاعيان * ومافيه من التفصيل والبيان * ثم نذكر الابراء العام الذى هو المقصود فى هذا المقام * ثم نذكر لفرع المار عن قاضى خان * وانه مستثنى من القاعدة بطريق الاستحسان (قال) فى الاشباه والنظائر لايصح الابراء عن الاعيان والابراء عن دعواها صحيح فلو قال ابرأتك عن دعوى هذه العين صح الابراء فلاتسمع دعواه بها بعده الخ ماذكره فى القول فى الدين (وقال) فى الخانية الابراء عن العين المغصوبة ابراء عن ضمانها وتصير امانة فى يد الغاصب وقال زفر لايصح الابراء وتبقى مضمونة ولو كانت العين مستهلكة صح الابراء وبرئ من ضمان قيمتها (وقال) فى جامع الفصولين ولو قال برئت من دعواى فى هذه الدار لايبقى له حق فيها وكذا لو قال برئت من هذا القن يبقى القن وديعة عنده ويبرأ من ضمانه (وقال) فى الخلاصة اقام البينة على ابرائه عن المغصوب لايكون ابرأ عن قيمة المغصوب وانما هو ابراء عن ضمان الرد لاعن ضمان القيمة لان حال قيامه الرد واجب عليه لاقيمته فكان ابراء عما ليس بواجب انتهى (قلت) يعنى لما كان الواجب حال قيام المغصوب هو رد عينه لاضمان قيمته كان الابراء ابراء عن ضمان الرد لانه الواجب الآن فلو هلك بلاتعد لايضمن لان الرد لم يبق واجبا عليه بل صار بمنزلة الوديعة بخلاف مالو منعه بعد الطلب فهلك اواستهلكه ضمن لانه لم يبرأ عن القيمة لعدم وجوبها وقت الابراء (وقال) فى الاشباه فقولهم الابراء عن الاعيان باطل معناه لاتكون ملكا له بالابراء والا فالابراء عنها لسقوط الضمان صحيح اويحمل على الامانة (وقال) فى الدر المنتقى شرح الملتقى قولهم الابراء عن الاعيان باطل معناه ان العين لاتصير

ملكا للمدعى عليه لانه يبقى على دعواه بل تسقط فى الحكم كالصلح على بعض الدين فانه اعتبر ابراء عن باقيه فى الحكم لا فى الديانة فلو ظفر به اخذه ذكره القهستانى والبرجندى وغيرهما واما الابراء عن دعوى الاعيان فصحيح انتهى (ومثله) فى حواشى الاشباه للحموى عن حواشى صدر الشريعة للحفيد (قلت) وحاصله ان الابراء عن نفس الاعيان باطل ديانة فلا تبرأ به الذمة وصحيح قضاء فلا تسمع الدعوى عليه بخلاف الابراء عن دعواها فهو صحيح مطلقا فلا فرق فى القضاء بين الابراء عن الاعيان وعن دعواها حيث لا تسمع الدعوى بعده على الشخص المبرأ (وتمام) تقريرهذه المسئلة فى رسالتنا المسمات اعلام الاعلام فى احكام الابراء العام (وبما) قررناه ظهر لك ان قولهم الابراء عن الاعيان لا يصح ليس على اطلاقه وظهر لك وجه دخول الاعيان فى الابراء العام لان الابراء العام يشمل الاعيان والدعوى وقد علمت ان الابراء عن دعواها صحيح (ولنذكر) لك كلامهم فى الابراء العام فنقول (قال) فى العمادية عن الخانية اتفقت الروايات على ان المدعى لو قال لا دعوى لى قبل فلان اولا خصومة لى قبله يصح حتى لا تسمع دعواه عليه الا فى حق حادث بعد البراءة انتهى (فانظر) رحمك الله كيف عبر باتفاق الروايات على انه لا تسمع الدعوى بعد الابراء العام الا بشئ حادث وبه تعلم الزعم الفاسد من الصحيح . وتعلم من ارتكب الخطأ الصريح (وقال) فى المحيط من باب الاقرار بالبراءة وغيرها ولو اقر انه لا حق له قبل فلان يجوز ويبرئ من كل قليل وكثير ودين ووديعة وكفالة وحد وسرقة وقذف وغيرها لان قوله لا حق لى نكرة فى النفى والنكرة فى النفى تعم وقوله لا حق لى يتناول سائر الحقوق المالية وغيرها (ثم قال) وكذا لو قال فلان برئ من حق فهو برئ عن الحقوق كلها لانه جعله بريئا عن حق واحد منكر ولا تتصور البراءة عن حق واحد منكر الا بعد البراءة عن الكل فصار عاما من هذا الوجه الى آخر كلامه (وقال) فى الخلاصة ثم فى قوله لا حق لى قبل فلان يدخل فى هذا اللفظ كل عين ودين وكل كفالة او اجارة او جناية او حد انتهى (وقال) فى البحر قال فى المبسوط ويدخل فى قوله لا حق لى قبل فلان كل عين ودين وكل كفالة اوجناية او اجارة او حد الخ (وقال) العلامة ابن نجيم فى رسالته فى الابراء ناقلا عن الاصل للامام محمد من كتاب الاقرار لا حق له قبل فلان فليس له ان يدعى حدا ولا قصاصا ولا ارشا ولا كفالة بنفس ولا مالا ولا دينا ولا وديعة ولا عارية ولا مضاربة ولا مشاركة ولا ميراثا ولا دارا ولا ارضا ولا عبدا ولا امة ولا شيأ من الاشياء ولا عرضا

ولاغيره الاشيئا حدث بعد البراءة انتهى (وقال) في القنية لوقال لاتعلق لى على فلان فهو كقوله لاحق لى قبله فيتناول الديون والاعيان (وفيها) ايضا لوقال ليس لى معه امر شرعى يبرأ عن دينه وعن دعواه في العين ولوقال لادعوى لى عليك اليوم ليس له ان يدعى بعد اليوم (وقال) في الاشباه لاتسمع الدعوى بعد الابراء العام الاضمان الدرك ومااذا ابرأ الوارث الوصى ابراء عاما بان اقرانه قبض تركة والده ولم يبق له حق منها الا استوفاه ثم ادعى في يد الوصى شيئا من تركة ابيه وبرهن يقبل ثم ذكر مسئلتين اخريتين (فانظر) رحمك الله تعالى الى هذه النقول * عن الائمة الفحول * التى لايعترى صوارمها فلول * ولا ثواقبها افول * كيف صرحت بان الابراء العام لاتسمع بعده الدعوى بدين ولا عين ولاوديعة ولاغيرها * فكيف يعترض على من افتى بقولهم بانه مخطئ وانه ذو زعم فاسد وان اقوال الفقهاء على خلافه مع انا لم نر احدا خالف كلامهم * سوى من لم يفهم مرامهم (وانظر) عبارة الاشباه كيف ذكر مسئلة قاضى خان المارة على وجه الاستثناء من قاعدة الابراء العام حيث صح هنا دعوى الوارث على الوصى بعد ابرائه اياه الابراء العام وقد تحير العلماء الاعلام في وجه استثنائها وذكروا له طرقا احسنها ماقاله شيخ الاسلام القاضى عبدالبر ابن الشحنه في شرحه على المنظومة الوهبانية انه انما تسمع دعوى الوارث على الوصى استحسانا لا قياسا لقوة شبهة عدم معرفته بمايستحقه من قبل والده لقيام الجهل بمعرفة مال والده على جهة التفصيل والتحرير بخلاف مااذا كان مثل هذا الاشهاد مجردا عن سابقة الجهل المذكور فاستحسنوا اسماع دعواه هنا فتأمله انتهى (ونقل) هذا الجواب السيد الحموى في حاشية الاشباه واقره وارتضاه وبمثله اجاب الشيخ خير الدين الرملى * وتمام الكلام على ذلك مع الجواب عن بقية المسائل المستثناة في الاشباه ذكرناه في رسالتنا اعلام الاعلام (فقد) ظهر لك ان ماافتينا به هو الحق والصواب * بلاشك ولاارتياب * لانه الموافق للمنقول في عامة كتب الاصحاب * كما لايخفى على اولى الالباب وان مسئلة قاضى خان لاترد على ذلك لانها مستثناة * ولايقاس عليها مسئلتنا بلااشتباه * لانها خارجة عن القياس * وماخرج عن القياس فغيره عليه لايقاس * على ان القياس لايسوغ لغير المجتهدين من العلماء المتقدمين * فكيف يجوز لاحد منا ان يتجاسر على رد كلامهم * وترك تعظيمهم واحترامهم (فان) قال المعترض ان الحادثة ليس فيها ابراء عام (فنقول) له ان البينة قد قامت لديك بان المدعى ابرأ ابراء عاما وقد حكمت انت بذلك ومنعت المدعى

من دعواه الوديعة فكيف نقضت حكمك الاول واثبت له الرجوع * على ورثة
على اغا بلاسند مشروع * بل بمجرد ماثبت عندك ثانيا من قول على اغا ان المبلغ
الذى قدره كذا باق عندى لورثة ابراهيم افندى فان هذا الاقرار صدر من على
اغا فى طرابلس الشام على مازعمه المدعى وشهوده لافى مجلس المخاصمة حتى يكون
شبهة فى الاعتراف بقبض ذلك المبلغ من المدعى بل هو اقرار مبتدأ فى غيبة المدعى
بان المبلغ الذى قدره كذا باق فى ذمتى لورثة ابراهيم افندى فهذا اقرار للورثة
المذكورين بذلك المبلغ فدعوى روفائيل الآن انى دفعت ذلك المبلغ لعلى اغا لا
تثبت بمجرد اعتراف على اغا فى طرابلس بماشهدت به الشهود اذ لايلزم من قول
على اغا ذلك المبلغ فى ذمتى لورثة ابراهيم افندى ان يكون هو المبلغ الذى ادعى
المدعى الآن انه اودعه عند على اغا ولا دلالة لذلك عليه بوجه من وجوه الدلالات
لاشرعا ولاعقلا ولاعادة نعم لو كانت الدعوى قائمة وادعى روفائيل على على اغا
بانى دفعت اليك مبلغ كذا لتوصله الى ورثة ابراهيم افندى فقال فى جوابه هو
باق فى ذمتى لورثة ابراهيم افندى يكون فى العادة اعترافا بدعوى المدعى اندفع
له هذا المبلغ لان السؤال معاد فى الجواب اما مجرد سماع الشاهدين اقرار على اغا
فى بلدة اخرى بانه باق فى ذمتى لورثة فلان مبلغ كذا من الدراهم لايكون اعترافا
بدعوى اليهودى على ورثته بانى دفعت ليه كذا ليوصله الى ورثة فلان فهذا ما كتبته
فى الجواب عن المراسلة ان هذا اقرار لورثة ابراهيم افندى فتكون
المطالبة لهم لا لروفائيل اليهودى وهذا كله مع قطع النظر عن ثبوت
الابراء العام واما بعد ثبوته فلا كلام لانك قد سمعت ان الابراء العام
لاتسمع بعده الدعوى الابشئ حادث وهنالم يحدث للمدعى شئ اصلا لما سمعت
من ان هذا الاقرار للورثة لاله (ومما اعترض به) الحاكم الشرعى ان قولى تكون
المطالبة لهم لا لروفائيل مخالف لما قال فى البداية ومن اودع رجلا وديعة فاودعها
الرجل بلا اذن المودع الاول عند اخر غير عياله فهلك فله اى للمودع الاول ان
يضمن الرجل وليس له ان يؤاخذ الاخر وهذا عند ابى حنيفة وقالا له ان يضمن ايهما
شاء انتهى قال فقول المفتى بكون المطالبة للورثة خلاف قول ابى حنيفة وان بنينا
الكلام على قول الامامين تكون الورثة مخيرة فاذا اختار الورثة تضمين اليهودى
فلا يجوز رجوع اليهودى على المودع الثانى بعد كونه ضامنا واداه بامر الشرع
الشريف وانتقل هذا المال الى اليهودى واما ابراؤه فقد عرفت انه غير مانع من
الدعوى واقراره لورثة ابراهيم افندى اقرار بعين هذا المال الذى ضمنوه اليهودى

(على)

على ان كتب المذهب مملوءة بهذه المسائل فيالت شعري بماذا يتجاسر المفتي على
التفوه بهذه الالفاظ المخالفة لاقوال الائمة تجاوز الله عنه انتهى (اقول) هذا
المعترض معذور في هذا الكلام لانه بناه على مافهمه من ان اقرار علي اغا لورثة
ابراهيم افندي اقرار بانه وديعة عنده لروفائيل وقد علمت انه لا دلالة له على ذلك لا عقلا
ولا شرعا ولا عادة والا لزم ان كل من اقر بمال لزيد ان يأتي رجل اخر ويقول انا ودعت
عندك هذا المال لتدفعه لزيد وان زيدا اخذ مني هذا المال فيثبت لي ان ارجع به عليك
لكونك اقررت بان المال لزيد ولا يخفى ان هذا الكلام * لا يقول به احد ممن له ادنى
المام * بمسائل الاحكام * وحاشى لله ان تكون كتب المذهب مملوءة بهذه المسائل *
التي لا يقول بها عالم ولا جاهل * فكيف يتجاسر على الحكم بما يخالف اقوال
الائمة * بل سائر الامة * واما مانقله عن البناية فهو حق لا شبهة فيه * ولكن لا مناسبة
لنقله في هذه الحادثة كما لا يخفى على نبيه * لعدم ثبوت الاستيداع * بوجه من الوجوه
الصحيحة بلا نزاع (ومما اعترض به) ان قولي في الجواب ان ورثة ابراهيم افندي
اذا اخذوا المبلغ لا يثبت له الرجوع به الخ فقال ان منشاه عدم التفكر في ان الدعوى لا تصح
الا بحق حادث والتضمين هو الحق الحادث لان روفائيل وقت دفعه المبلغ لعلي اغا
ما كان هذا المبلغ حقه بل كان حق ورثة ابراهيم افندي فلما اخذ الورثة
حقهم من اليهودي بالتضمين بدفعه بغير امرهم حدث له حق عند علي اغا وان كان تاريخ
الدفع سابقا على تاريخ الابراء الا ترى ان المديون اذا احال دائنه بدينه على رجل
وقبل كل واحد من المحتال والمحتال عليه الحوالة وابراء المحتال ذمة المحيل ابراء
عاما ثم تحقق التوى يرجع على المحيل ولا يمنعه الابراء العام وهذا مشهور ومعمول
به بلا خلاف ولا اختلاف الى آخر ماقال (اقول) وهذا الكلام ايضا من جنس
ماقبله مبني على مافهمه وحكم به من ثبوت الوديعة لروفائيل عند علي اغا بمجرد
اقراره المذكور وقد علمت بطلانه فان روفائيل اذا ضمنه ورثة ابراهيم افندي ذلك
المبلغ لاعترافه بانه دفعه لعلي اغا بلا اذنهم كيف يسوغ له الرجوع به على ورثة علي اغا بمجرد
اعترافه بانه دفع المبلغ لعلي اغا ولا سيما بعد ثبوت ابرائه العام ولم يثبت كون علي اغا
قبض المبلغ من روفائيل وانما ثبت ان علي اغا اقر لورثة ابراهيم افندي بمبلغ كذا
من الدراهم (على) ان ذلك الاقرار لم يثبت حقيقة لان علي اغا اقر به لورثة ابراهيم
افندي فلا بد من دعواهم عليه به واما روفائيل فهو اجنبي في هذه الدعوى ودعواه
انه دفع المبلغ لعلي اغا غير مسموعة بعد ثبوت الابراء العام فاذا كان ممنوعا من دعوى
الدفع المذكور كيف يتأتى له اثبات ان علي اغا اقر لورثة ابراهيم افندي وليس وكيلا

عنهم ولاخصمنا بوجه من الوجوه مع انهم لم يدعوا بهذا الاقرار على ورثة على اغا ولاوكلوا احدا بهذه الدعوى بل ادعوا به على روفائيل فكيف تسمع دعوى روفائيل بها والحال انه لا يمكنه اثبات مقصوده بها فقد علم ان هذه البينة التى شهدت باقرار على اغا باطلة لم يثبت بها حق لاحد لعدم الخصم الشرعى فالحكم بها ايضا باطل لما هو مقرر من ان الحكم لابد ان يكون بعد حادثة من خصم حاضر على مثله فاذا كان كذلك فكيف يصح ان يقال ان روفائيل بعد تضمين ورثة ابراهيم افندى اياه ذلك المبلغ ثبت له حق حادث بعد الابراء العام فلا يمنعه الابراء العام من دعواه به فاين الحق واين المستحق ماهذا الاشتباه ولاحول ولاقوة الا بالله (واما) ماذكره من مسئلة الحوالة وقوله ان هذا مشهور ومعمول به فهو صحيح ولكن قوله بلاخلاف ولااختلاف غير صحيح لما فى البزازية وغيرها من ان الحوالة نقل الدين من ذمة المحيل الى ذمة المحال عليه عند ابى يوسف وقال محمد هى نقل المطالبة وثمرته فيما اذا ابرأ المحتال المحيل عن الدين لايصح عند ابى يوسف لانتقال الدين وصح عند محمد انتهى ولا يخفى ان المعتمد قول ابى يوسف مشى عليه فى الكنز وغيره وصححه اصحاب الشروح فيكون المعتمد ان الابراء المذكور غير صحيح ويكون وجوده كعدمه وهذا اذا كان الابراء عن نفس مال الحوالة فكذا اذا كان الابراء عاما فيصح الرجوع بالمال عند تحقق التوى لعدم صحة الابراء عنه واما على قول محمد بصحة الابراء فقتضاه انه لارجوع له بعد التوى ولاقبله لان مقتضى صحة الابراء ان تبرأ منه ذمة المحيل لقول محمد ببقاء الدين فى ذمته فقد صادف الابراء ذمة مشغولة بالدين فيسقط فلا يثبت للمحتال الرجوع به فكيف يصح ان يقال بلاخلاف ولااختلاف مع ان كثيرا من العلماء رجح قول محمد بل الرجوع مبنى على قول ابى يوسف المعتمد * ثم هذا عند اعتراف الخصمين بالحوالة كما لا يخفى اما اذا انكر الحوالة اصلا فلا تسمع دعوى المحتال بشئ بعد الابراء العام لاحوالة ولادينا ولارجوعا بدين ولاشك ان مسئلتنا كذلك لان الوديعة غير معترف بها فالدعوى بها غير مسموعة بعد الابراء العام كما قررناه فكيف تقاس على مسئلة الحوالة المعترف بها ويقال انه ثبت الرجوع بما قبل الابراء العام (ومما) اعترض به على قولى فى آخر الجواب واما ثانيا فلانه لو كان اقربه للمدعى يكون اقر بشئ سابق على الابراء فهو داخل فى عموم الابراء فلا تسمع دعواه به فقال ان الفقهاء قالوا ان الاقرار بعد الابراء صحيح الخ (اقول) ومرادى بذلك ان على اغا لوقال ان المبلغ الذى قدره كذا باق فى ذمتى لروفائيل لاينفعه هذا الاقرار فى دعواه المذكورة لان روفائيل يدعى بمال اودعه عند على اغا ليسلمه لاصحابه وهم ورثة ابراهيم افندى والذى اقربه

على اغا مال فى ذمته لروفائيل وهولم يدعى بذلك بل ادعى وديعة سابقة على الابراء العام فلا تسمع دعواه بها نعم فى دلالة العبارة على هذا المعنى خفاء ولكن هذا الجواب غير محتاج اليه لان الواقع ان على اغا اقر لورثة ابراهيم افندى لا لروفائيل وقد علمت ان روفائيل ليس خصما فى اثبات هذا المبلغ المقر به للورثة المذكورين وان دعواه به غير صحيحة لكونه فضوليا فى الدعوى لان المقر لهم لم يدعوا به على ورثة المقر ولم يوكلوا المدعى بالدعوى بل ادعوا عليه ان لهم عنده وديعة فاقربها وادعى انه دفعها لعلى اغا فضمنوه الوديعة باقراره المذكور ولاشك ان الاقرار حجة قاصرة على المقر ولم تصح منه الدعوى على ورثة على اغا بتسليم الوديعة اليه للابراء العام الصادر منه لعلى اغا لدى بينة شرعية ولاسيما وقد حكم به الحاكم الشرعى ومنع روفائيل من دعواه الوديعة فلا تسمع دعواه ثانيا (قال فى الاشباه) المقضى عليه فى حادثة لاتسمع دعواه ولا بينته الا اذا ادعى تلقى الملك من المدعى او النتاج او برهن على ابطال القضاء كما ذكره العمادى والدفع بعد القضاء بواحد مما ذكر صحيح وينتقض القضاء انتهى ولاشك ان دعواه الثانية ليست بواحدة مما ذكر بل هى دعوى باطلة غير مرضية * لاصحة لها بوجه من الوجوه الشرعية كما قررناه * واوضحناه وحررناه * واذا كانت هذه الدعوى من المقضى عليه باطلة كيف يسوغ سماعها ويقبل * فضلا عن الحكم بها ونقض الحكم الاول * فقد ظهر ظهور الشمس * بلا خفاء ولا لبس * ان الحكم الثانى غير صحيح * كما دل عليه النقل الصريح * الذى لاشبهة فيه * ولا مطعن يعتريه * والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب . واليه المرجع والمآب * وقد نجزت هذه العجالة الجليلة * فى اوقات قليلة * ليلة الخميس السابع من ذى الحجة الحرام الذى هو ختام عام سنة احدى وخمسين ومائتين والف * من هجرة من تم به الالف * وزال به الشقاق والخلف * صلى الله تعالى عليه وعلى آله الكرام . واصحابه العظام الذين نرجو باتباعهم حسن الختام

اعلام الاعلام باحكام الاقرار العام
لخاتمة المحققين المرحوم
السيد محمد عابدين
نفعنا الله به
آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

اقر بواحدانية الله تعالى اقرارا عاما في اول ما اتفوه * واحمده واشكره وابرأ الى حوله وقوته من كل حول وقوة * واصلي واسلم على نبيه محمد الذي اعتنى بشأنه ونوه * وختم به المرسلين وتوجه بتاج النبوه * وعلى آله واصحابه ذوي المروة والفتوه * صلاة وسلاما يناسبان سموه وعلوه وينقذاننا من السقوط في كل كوة وهوة * ويخلصاننا من كل راى مسفه وفعل مشوه وقول مموه (اما بعد) فيقول افقر العالمين * الى رحمة ارحم الراحمين * محمد امين بن عمر عابدين * الماتريدي الحنفي * عمه مولاه ببره الحفي * ولطفه الخفي * واحسانه الوفي * ان مسئلة الاقرار العام * قد حارت فيها الافهام * ولا سيما اقرار الوارث بقبضه جميع ما خصه من التركه * وانه لم يبق له حق فيما خلفه مورثه وتركه * فقد كثر فيها النزاع * وشاع وذاع * حتى ان افضل المتأخرين الشيخ حسن الشرنبلالي * اسكنه مولاه في جنانه العوالي * الف فيها رسالة سماها تنقيح الاحكام * في حكم الابراء والاقرار الخاص والعام * جمع فيها كثيرا من نقول المذهب * واسهب فيها واطنب * ثم وفق بين بعض العبارات وحرر * بما لا يخلو بعضه عن تأمل ونظر * فاردت ان اذكر بعض نقوله * التي اودعها في فصوله * واضم اليها بعض النقول * عن ائمتنا الفحول * وما يظهر للقريحة القريحه * والفكرة العليلة الجريحة * في التوفيق بين العبارات المتعارضة * التي يظن انها متناقضة * وجمعت ذلك في رسالة (سميتها) اعلام الاعلام * باحكام الاقرار العام * اورفع الاوهام المشككه عن اقرار الوارث بقبض التركه * ورتبتها على مقدمة وستة فصول * وعلى خاتمة هي المقصد والنتيجة لتلك النقول * فاقول ومن الله تعالى اطلب التوفيق * والتمسك بعرى الصواب على التحقيق ﴿ المقدمة ﴾ في الفاظ الاقرار والابراء وما يكون منها خاصا او عاما واحكامها (قال) في المحيط من باب الاقرار بالبراءة وغيرها قال هو برئ مما لي عليه تناول الديون لان كلمة على لا تستعمل الا في الديون فلا تدخل تحتها الامانات واذا قال من مالي عنده يتناول ما اصله امانة ولا يتناول ما اصله غصب او مضمون لان كلمة عندي تستعمل في الامانات لا في المضمونات الا ترى انه لو قال لفلان عندي الف درهم كان اقرارا بالامانة والبراءة عن الاعيان بالاسقاط والابرأ باطلة حتى لو قال ابرأتك عن هذا العين لا يصح لان العين لا تقبل الاسقاط فاما ثبوت البراءة عن الاعيان بالنفي من الاصل او برد العين الى صاحبه فهو صحيح حتى لو قال

يعنى عند وجود المنازع لاملك لى فى هذا العين ثم ادعى انه ملكه لم تصح دعواه * وقوله هو برئ مما لى عنده اخبار عن ثبوت البراءة وليس بانشاء للابراء فيحمل على سبب تتصور البراءة بذلك وهو النفى من الاصل او الرد الى صاحبه تصحيحا لتصرفه * واذا قال برئ مما لى قبله برئ عن الضمان والامانة لان كلمة قبل تستعمل فى الامانات والمضمونات جميعا ولا يدخل الدرك والعيب فيه نص عليه فى بيوع الاصل والجامع * ولو قال برأت من فلان او برئ منى فلان يتناول نفى الموالاة لا البراءة عن الحقوق لانه اضاف البراءة الى نفسه دون الحقوق التى عليه فلا يصير الحق مذكورا به الا ترى ان البراءة من نفس الغير تكون اظهار العداوة والوحشة معه والبراءة من الحق الذى عليه تكون انعاما عليه واظهار المحبه * ولو اقر انه لا حق له قبل فلان يجوز وبرئ من كل قليل وكثير دين ووديعة وكفالة وحد وسرقة وقذف وغيرها لان قوله لا حق لى نكرة فى النفى والنكرة فى النفى تعم قوله لا حق لى يتناول سائر انواع الحقوق المالية وغير المالية ولفظ قبل يستعمل فى العين والدين والمضمون والامانة جميعا يقال فلان قبيل فلان اى ضمينه ويقال قبل (بكسر القاف وفتح الباء) فلان كذا اى عنده مال عين او دين بخلاف ما لو قال لفلان قبلى الف يتناول الدين دون العين لان لفظ قبل يستعمل فى العين والدين جميعا لكن ذكر الفا واحدة والالف الواحدة لا تكون عينا ودينا فرجحنا الدين لان استعمال الناس لفظ قبل فى الدين اكثر اما ههنا يجوز ان يكون المقر له بريئا عن العين والدين جميعا فامكن العمل بعموم هذا اللفظ فحملنا لفظ قبل على عمومه ولفظ حق على عمومه وكذا لو قال فلان برئ من حق برئ عن الحقوق كلها لانه جعله بريئا عن حق واحد منكر ولا تتصور البراءة عن حق واحد منكر الا بعد البراءة عن الكل فصار عاما من هذا الوجه بخلاف قوله لفلان قبلى حق لان الحق مذكور فى الاثبات لا فى النفى ويتصور الحق الواحد بدون ثبوت الكل كما يقال رأيت رجلا يتناول رجلا واحدا فالخاص لا يجعل عاما الا لضرورة والضرورة فى النفى فان نفى الادنى لا يتصور الا بنفى الكل كقوله ما رأيت رجلا لا يتصور نفى رؤية الواحد الا بنفى رؤية الكل فجعل الخاص عاما فى النفى للضرورة انتهى ما فى المحيط باختصار (اقول) ماذكره من انه لو قال هو برئ مما لى عنده يتناول الامانة دون المضمون صرح به غيره لكنه خلاف عرف الناس فى زماننا فينبغى ان يتناول الجميع بقرينة العرف * وقد صرح فى الخانية بان الكفيل اذا قال عندى هذا المال يكون كفالة وقال الزيلعى مطلقه يحمل على العرف * وفى العرف اذا قرن بالدين يكون ضمانا انتهى وفى الاشباه من قاعدة العادة محكمة

مانصه الفاظ الواقفين تبنى على عرفهم كما فى وقف فتح القدير وكذا لفظ الناذر والموصى والحالف وكذا الاقارير تبنى عليه الا فيما نذكر انتهى (وفى) الذخيرة ولو اقرانه ليس لى مع فلان شئ كان هذا براءة عن الامانات لاعن الدين انتهى (اقول) وهذا ايضا خلاف عرف الناس اليوم بل العرف استعماله فى الدين (وفى) الخلاصة ثم فى قوله لاحق لى قبل فلان يدخل فى هذا اللفظ كل عين ودين وكل كفالة اواجارة اوجناية اوحد انتهى (وفى) البحر قال فى المبسوط ويدخل فى قوله لاحق لى قبل فلان كل عين اودين وكل كفالة اوجناية اواجارة اوحد فان ادعى الطالب بعد ذلك حقا لم تقبل بينته عليه حتى يشهدوا انه بعد البراءة لانه بهذا اللفظ استفاد البراءة على العموم انتهى (وقال) الشيخ زين فى رسالته فى الابراء مانصه وفى الاصل من كتاب الاقرار لاحق له قبل فلان فليس له ان يدعى حداولا قصاصا ولا ارشا ولا كفالة بنفس ولا مال ولا دينا ولا وديعة ولا عارية ولا مضاربة ولا مشاركة ولا ميراثا ولا دارا ولا ارضا ولا عبدا ولا امة ولا شيئا من الاشياء ولا عرضا ولا غيره الاشيئا حدث بعد البراءة انتهى (وفى) العمادية عن الخانية اتفقت الروايات على ان المدعى لوقال لادعوى لى قبل فلان اولا خصومة لى قبله يصح حتى لاتسمع دعواه عليه الافى حق حادث بعد البراءة انتهى (وفى) الذخيرة وان ادعى حقا بعد ذلك واقام بينة فان ارخ وكان التاريخ قبل البراءة لاتسمع دعواه ولاتقبل بينته وان كان التاريخ بعد البراءة تسمع دعواه وتقبل بينته وان لم يؤرخ بل ابهم الدعوى ابهاما فالقياس ان تسمع دعواه ويحمل ذلك على حق واجب له بعد البراءة وفى الاستحسان لاتقبل بينته انتهى (وفى) البزازية وهذا بخلاف مااذا قال كل مافى يدى لفلان فحضر فلان لياخذ مافى يده وادعى ان هذا ايضا داخل فى الاقرار وادعى المقر انه ملكه بعد الاقرار فالقول قول المقر الاان يبرهن المقر له على قيامه وقت الاقرار وهذا التفريع على اصل الرواية واما على اختيار مشايخ خوارزم وعليه الفتوى فهذا الكلام محمول على البر والكرامة فلا يتأتى النزاع انتهى (اقول) يعنى ان قوله كل مافى يدى لفلان يقصد به البر والكرامة لاحقيقة الاقرار فلا يلزمه موجبه لكن قد تدل القرائن على ارادة الاقرار اوعلى عدمه فيعمل بموجبها (وفى) القنية لوقال لاتعلق لى على فلان فهو كقوله لاحق لى قبله فيتناول الديون والاعيان ولوقال لاحق لى عليه يتناول الديون دون الاعيان وان اقرانه لادعوى له قبل فلان ثم ادعى عليه بحكم الوكالة لغيره تسمع انتهى (وفى) جامع الفصولين ابراء عن جميع الدعاوى فادعى عليه مالا بوكالة

اووصاية تسمع بخلاف مالواقربعين لغيره فكما لا يملك ان يدعيه لنفسه لا يملك ان يدعيه لغيره بوكالة اوبوصاية انتهى (وفى) القنية لوقال ليس لى معه امر شرعى يبرأ عن دينه وعن دعواه فى العين ولوقال لادعوى لى عليك اليوم ليس له ان يدعى بعد اليوم انتهى (وفى) الخلاصة رجل ابرأ رجلا عن الدعاوى والخصومات ثم ادعى عليه مالا بالارث عن ابيه ان مات ابوه قبل ابرائه صح الابراء ولاتسمع دعواه وان لم يعلم بموت الاب عند الابراء انتهى (ومثله) فى البزازية وجامع الفصولين (وفى) الفواكه البدريه لوابرأه مطلقا اواقرانه لايستحق عليه شيئا ثم ظهر بعد ذلك ان المقر له كان قبل الابراء اوالاقرار مشغول الذمة بشئ من متروك ابى المقر ولم يعلم المقر بذلك ولا بموت ابيه الابعد الاقرار والابراء لايكون له المطالبة بذلك ويعمل الاقرار والابراء عمله ولايعذر المقر انتهى (وفى) مداينات الاشباه لوابرأ الوارث مديون مورثه غير عالم بموت مورثه ثم بان ميتا فبالنظر الى انه اسقاط يصح وكذا بالنظر الى كونه تمليكا لان الوارث لو باع عينا قبل العلم بموت المورث ثم ظهر موته صح انتهى (وفى) القنية ابراءه بعد الصلح عن جميع دعاويه وخصوماته صح وان لم يحكم بصحة الصلح انتهى (وفى الحاوى الحصيرى) ذكرا صلحا وفى آخره وانه ابرأه عن جميع دعاويه وخصوماته قال ابراؤه عن جميع دعاويه وخصوماته صحيح انتهى (وفى) الخانية الابراء عن العين المغصوبة ابراء عن ضمانها وتصير امانة فى يد الغاصب وقال زفر لا يصح الابراء وتبقى مضمونة ولوكانت العين مستهلكة صح الابراء وبرئ من ضمان قيمتها انتهى (وفى) جامع الفصولين قال المدعى لادعوى لى قبل زيد اولاخصومة لى قبله بطل دعواه الا فى حادث بعده ولو قال برئت من دعواى فى هذه الدار لا يبقى له حق فيها و كذا لوقال برئت من هذا القن يبقى وديعة القن عنده ويبرأ من ضمانه انتهى (وفى) الخلاصة اقام البينة على ابرائه عن المغصوب لايكون ابراء عن قيمة المغصوب وانما هو ابراء عن ضمان الرد لاعن ضمان القيمة لان حال قيامه الرد واجب عليه لاقيمته فكان ابراء عما ليس بواجب انتهى (اقول) يعنى لما كان الواجب حال قيام المغصوب هو رد عينه لاضمان قيمته كان الابراء ابراء عن ضمان الرد لانه الواجب الآن فلوهلك بلاتعد لايضمن لان الرد لم يبق واجبا عليه بل صار بمنزلة الوديعة بخلاف مالو منعه بعد الطلب فهلك اواستهلكه ضمن لانه لم يبرأ عن القيمة لعدم وجوبها وقت الابراء (قال) فى الاشباه فقولهم الابراء عن الاعيان باطل معناه لاتكون ملكا له بالابراء والا فالابراء عنها لسقوط

الضمان صحيح او يحمل على الامانة انتهى (وفى) الدر المنتقى شرح الملتقى قولهم الابراء عن الاعيان باطل معناه ان العين لا يصير ملكا للمدعى عليه لانه يبقى على دعواه بل تسقط فى الحكم كالصلح على بعض الدين فانه انما يبراء عن باقيه فى الحكم لا فى الديانة فلو ظفر به اخذه ذكره القهستانى والبرجندى وغيرهما واما الابراء عن دعوى الاعيان فصحيح انتهى (ومثله) فى حواشى الاشباه للحموى عن حواشى صدر الشريعة للحفيد (قلت) اى لو له على آخر الف فانكره المطلوب فصالحه على ثلثمائة من الالف صح ويبرأ عن الباقى قضاء لا ديانة كما قاله المقدسى فى شرح نظم الكنز عن المحيط فهذا نظير الابراء عن الاعيان * وحاصله ان الابراء عن نفس الاعيان باطل ديانة فلا تبرأ ذمة المبرأ صحيح قضاء فلا تسمع الدعوى عليه بخلاف الابراء عن دعواها فهو صحيح مطلقا والا لم يبق بينهما فرق ولعل وجهه ان الابراء عن دعواها يقتضى تمليك العين اولا كما فى اعتق عبدك عنى بالف فانه بمعنى بعه منى واعتقه عنى كما قرر فى كتب الاصول و ح فيصح قضاء وديانة بخلاف الابراء عن الاعيان فانه باطل ديانة فقط لانه حيث لم يمكن اسقاط العين بالابراء لم يمكن تضمنه معنى التمليك بخلاف اسقاط الدعوى فانه صحيح فيصح تضمنه التمليك هذا ما ظهر لى فتأمله و ح فلا فرق فى القضاء بين الابراء عن الاعيان وعن دعواها حيث لا تسمع الدعوى بعده على الشخص المبرأ فقط وهذا اذا اضاف البراءة الى المخاطب فلو اضافها الى نفسه لا تسمع دعواه على احد اصلا (قال) فى الولوالجية قبيل كتاب الاقرار رجل ادعى على رجل دارا او عبدا ثم قال المدعى للمدعى عليه ابرأتك عن هذه الدار او عن خصومتى فى هذه الدار او عن دعواى فى هذه الدار فهذا كله باطل حتى لو ادعى ذلك تسمع ولو اقام البينة تقبل بخلاف ما اذا قال برئت لا تقبل بينته بعده وكذلك اذا قال انا برئ من هذا العبد فليس له ان يدعى بعده لان قوله ابرأتك عن خصومتى فى هذه الدار خاطب الواحد فله ان يخاصم غيره بخلاف قوله برئت لانه اضاف البراءة الى نفسه مطلقا فيكون هو بريئا انتهى (ومثله) فى الخلاصة حكما وتعليلا فقوله حتى لو ادعى ذلك تسمع اى لو ادعاه على غير المخاطب بدليل التعليل اما لو ادعاه على المخاطب فلا تسمع قضاء سواء قال ابرأتك عن هذه الدار او عن خصومتى او دعواى فيها (قلت) والظاهر ان هذا حيث كان الخصم منكرا اما لو اعترف بالعين للمدعى تسمع الدعوى عليه ويكون ابراؤه بمعنى الابراء عن ضمان الرد فلا ينافى ما مر عن الخانية والخلاصة (قال) فى الاشباه وفى اجارة البزازية ان الابراء العام انما يمنع اذا لم يقر بان العين للمدعى فان اقر بعده ان العين للمدعى سلمها له ولا يمنعه الابراء انتهى (قلت) وهذا بخلاف الاقرار بالدين

بعد الابراء العام (قال) في الاشباه ابراءه ابراء عاما ثم اقر بعده بالمال المبرأ منه لا يعود
بعد سقوطه انتهى (وقال) الشرنبلالي في وجه الفرق بينهما اذا اقر بالعين للمدعى
فالامر بالدفع اليه متجه بامكان تجدد الملك فيها مؤاخذة له باقراره تصحيحا لكلامه على
طريق الاقتضا بخلاف الاقرار بالدين بعد الابراء منه لكونه وصفا قد سقط فلا
يعود انتهى (هذا) وقد ذكر في البحر في فصل صلح الورثة ان الابراء عن الاعيان
باطل ثم قال كذا اطلق الشارحون هنا والذي تعطيه عبارات الكتب المشهورة التفصيل
* فان كان الابراء عنها على وجه الانشاء فاما ان يكون عن العين او عن الدعوى بها *
فان كان عن العين فهو باطل من جهة ان له الدعوى بها على المخاطب وغيره صحيح
من جهة الابراء عن وصف الضمان * وان كان عن الدعوى فان كان بطريق الخصوص
كما اذا ابراه عن دعوى هذه الدار فانه لا تسمع دعواه على المخاطب وتسمع على غيره
ولهذا قال في الولوالجية الى اخر عبارتها المارة انفا وان كان بطريق التعميم يعني
بلا تقييد بدعوى عين خاصة فله الدعوى على المخاطب وغيره ولهذا قال في القنية
افترق الزوجان وابرأ كل واحد منهما صاحبه عن جميع الدعاوى وللزوج اعيان
قائمة لا تبرأ المرأة منها وله الدعوى لان الابراء انما ينصرف الى الديون لا الاعيان
انتهى * وان كان الابراء على وجه الاخبار كقوله هو بريء مما لي قبله فهو صحيح
متناول للدين والعين فلا تسمع الدعوى وكذا اذا قال لا ملك لي في هذه العين ذكره
في المبسوط والمحيط * فعلم ان قوله لا استحق قبله حقا مطلقا ولا استحقاقا ولا دعوى يمنع
الدعوى بحق من الحقوق قبل الاقرار عينا كان او دينا انتهى ما في البحر (قلت) ما ذكره
من الفرق بين الانشاء والاخبار في الابراء عن العين نفسها يعلم مما قدمناه عن المحيط حيث
فرق بين ابرأتك عن هذا العين حيث لا يصح لان العين لا تقبل الاسقاط وبين قوله هو بريء
مما لي عنده فانه صحيح لانه اخبار عن ثبوت البراءة لا انشاء لها اي هو اخبار عن براءة سابقة
ثابتة بسبب صالح لها وهو النفي من الاصل او الرد الى صاحبه اي نفي ملكه عن العين
من الاصل او رد العين الى صاحبه اي تسليمه اياه فقوله هو بريء اخبار عن ثبوت البراءة
باحد هذين السببين بخلاف ابرأتك على وجه الانشاء لان معناه اثبات البراءة الآن بهذا
اللفظ واسقاط للعين به والعين لا تقبل الاسقاط فلا يصح اي فلا تبرأ ذمة المبرأ بذلك
وان كانت لا تسمع الدعوى عليه اذا كان منكرا كما قدمناه (واما) ما ذكره من الفرق بين
التخصيص والتعميم في انشاء الابراء عن دعوى الاعيان فغير ظاهر بل الظاهر عدم سماع
الدعوى مطلقا سواء خصص او عمم بل اذا كانت لا تسمع في التخصيص فقد يقال لا تسمع
في التعميم بالاولى واما ما استند اليه من عبارة القنية فسيأتي الكلام عليه في الخاتمة ان شاء الله

تعالى ﴿ فصول ستة ﴾ في ذكر قيود للاطلاق في العبارات المارة ﴿ الفصل الاول ﴾ لو قيد الابراء فاقر انه لا حق لي على فلان فيما اعلم ثم اقام بينة له عليه بحق مسمى قبل هذا الاقرار فانها تقبل بينته وهذه البراءة ليست بشيء هكذا ذكر في الكتاب ولم يحك فيه خلافا ومن مشايخنا من قال ما ذكر في الكتاب قول ابي حنيفة ومحمد فاما على قول ابي يوسف لا تصح دعواه فلا يقبل منه ومنهم من قال هذا عندهم جميعا وكذا اذا قال في قلبي او في رأيي او فيما اظن او فيما احسب او حسابي او في كتابي فهذا كله باب واحد ولو قال قد علمت انه لا حق لي على فلان لم اقبل منه بينة كذا في خزانة المفتين والتتارخانية ﴿ الفصل الثاني ﴾ قال الشرنبلالي لا يصح الابراء عن الدين قبل لزوم ادائه الا في مسائل نبه عليها في البحر من باب خيار الشرط واذا سكت المقر له صح الاقرار ويرتد بالرد برده وكذلك الابراء عن الدين واختلف المشايخ في اشتراط مجلس الابراء لصحة الرد ولا يصح تعليق الابراء بصريح الشرط كان اديت الي غدا كذا فانت بريء من الباقي ويصح تعليقه بمعنى الشرط نحو قوله انت بريء من كذا على ان تؤدي الي غدا كذا لما فيه من معنى التمليك ومعنى الاسقاط واذا قال لمديونه ان مت (بفتح تاء الخطاب) فانت بريء لم يصح لانه كقوله ان دخلت الدار فانت بريء واما ان قال ان مت (بضم تاء المتكلم) فانت بريء او انت في حل جاز لانه وصية كما في العمادية وجامع الفصولين وقاضيخان والتاترخانية عن النوازل فليتنبه لذلك فانه مبهم ﴿ الفصل الثالث ﴾ الابراء عن المجهول صحيح قضاء وديانة لكن بشرط ان يكون لشخص معين او قبيلة معينة محصورة فابراء المجهول ولو عن شيء معلوم لا يصح بخلاف ابراء المعلوم ولو عن مجهول فانه صحيح (قال) في المحيط لو قال لا دين لي على احد ثم ادعى على رجل دينا صح لاحتمال انه وجب بعد الاقرار وفي نوادر ابن رستم عن محمد رحمه الله تعالى لو قال كل من لي عليه دين فهو بريء منه لا تبراء غرماؤه من ديونه الا ان يقصد رجلا بعينه فيقول هذا بريء مما عليه او قبيلة فلان وهم يحصون وكذلك لو قال استوفيت جميع مالي على الناس من الدين لا يصح لما عرف في كتاب الهبة من هبة الدين وابرائه انتهى ونصه في الهبة هبة الدين ممن عليه الدين ابراء واسقاط حقيقة فالجهالة اي في الدين لا تمنع صحته اي الابراء ولو حلله من كل حق له عليه ولم يعلم بما عليه بريء حكما لا ديانة عند محمد وقال ابو يوسف بريء ديانة ايضا وهو الاصح كالو علم بما عليه انتهى (وقال) في التجنيس والمزيد وعليه اي على قول ابي يوسف الفتوى انتهى ثم علله في المحيط بقوله لان الابراء اسقاط ولا تفتقر صحته

(الى)

الى القبول وجهالة الساقط لاتمنع صحة الاسقاط لانه متلاش فلا يرد عليه التسليم والتسليم ليفضى الى المنازعة وصار كالمشترى اذا ابرأ البائع عن العيوب صح وان لم يبين العيوب كذا هذا انتهى (وفى) العمادية لوقال ابرأت جميع غرمائى لا يصح الابراء وقال ابو الليث وعندى انه يصح (وفى) الخانية من كتاب الوصايا رجل قال ابرأت جميع غرمائى ولم يسمهم ولم ينو احدا منهم بقلبه قال ابو القسم روى ابن مقاتل عن اصحابنا انهم لايبرؤن (وفى) الظهيرية لوقال استوفيت جميع مالى على الناس من الدين لايصح وكذلك ابرأت جميع غرمائى لايصح الا ان يقول قبيلة فلان وهم يحصون فح يصح اقراره وابراؤه (وفى) الحاوى الحصيرى وفى جامع الاصغر قال استوفيت جميع مالى على الناس من الدين لم يصح وكذا لوقال ابرأت جميع غرمائى لم يكن براءة حق ينص فى المسئلتين على معنين ولو قبيلة فلان وهم يحصون فح صح الابراء والاقرار انتهى قال الشرنبلالى والاباحة من المجهول جائزة وبه يفتى فهى تخالف الابراء قال ان تناول فلان من مالى فهو له حلال فتناول فلان قبل العلم لايضمن وتجوز الاباحة وان عم وقال كل انسان فاكل منه انسان قال ابن سلمة يضمن لانه ابراء وابراء المجهول لايصح وقال ابن سلام لايضمن لانه اباحة والاباحة من المجهول جائزة وبه يفتى ﴿ الفصل الرابع ﴾ لواقر لمجهول اقرارا عاما اوبانه لاملك له فى كذا انما لايمنع صحة دعواه فيما اقر به لولم يكن له عند الاقرار منازع فيه اما لوكان له منازع ففيه خلاف ان كان المقر ذا يد والا فلا تسمع دعواه بلا خلاف (قال) فى المحيط من باب ما يمنع صحة الدعوى ولا يمنع روى ابن سماعة عن محمد لوقال اى عند عدم المنازع هذه الدار ليست لى اولعبد فى يده ليس هذا لى ثم اقام البينة انها له يقضى له لان قوله ليس هذا لى لم يثبت حقا لاحد وكل اقرار لايثبت به حق لانسان فهو ساقط انتهى ومثله فى الخلاصة (ثم قال) فى المحيط وذكر هشام عن محمد قال مالى بالرى حق فى دار وارض ثم ادعى واقام البينة فى دار فى يد انسان بالرى تقبل انتهى (وذكره) فى الخانية عن ابى يوسف معللا بانه لم يبرئ انسانا بعينه فتسمع دعواه (ثم قال) فى المحيط فان قال ليس لى بالرى فى رستاق كذا فى يد فلان دار ولا ارض ولا حق ولا دعوى ثم اقام البينة ان له فى يديه دارا او ارضا لاتقبل الا ان يقيم البينة انه اخذه من بعد الاقرار اه ومثله فى الخلاصة والخانية (وقال) العمادى اذا قال ذو اليد ليس هذا لى او ليس ملكى اولا حق لى فيه او ليس لى فيه حق او ماكان او نحو ذلك ولا منازع له حين ماقال ثم ادعى ذلك احد فقال

ذواليد هو لي صح ذلك والقول قوله وهذا التناقض لايمنع لان قوله ليس هذا لي واشباه ذلك مما ذكر لم يثبت حقا لاحد ولان الاقرار لمجهول باطل والتناقض انما يمنع اذا تضمن ابطال حق على احد انتهى ومثله في الفيض وخزانة المفتين (وقال) العمادي ايضا ذكر في الجامع الصغير عين في يد رجل يقول هو ليس لي وهناك من يدعي يكون اقرارا بالملك للمدعي حتى لو ادعاه لنفسه لايقبل قال الامام ظهير الدين في فتاواه والحاصل ان قول صاحب اليد ان هذا العين ليس لي عند وجود المنازع اقرار بالملك للمنازع على رواية الجامع وعلى رواية الاصل ليس باقرار بالملك له لكن القاضي يسأل ذا اليد اهو ملك المدعي فان اقر به امره بالتسليم اليه وان انكر يامر المدعي باقامة البينة عليه انتهى (وقال في الفيض للبرهان الكركي المدعى عليه اذا قال ليس لي او المدعى به ليس بملكي يكون اقرارا للمدعي على قول ولايكون اقرارا على قول وهو الراجح انتهى (ثم قال) العمادي ولو اقر بما ذكرنا غير ذي اليد يعني قال هذا العين ليس بملكي ذكر شيخ الاسلام في شرح الجامع انه يمنعه من الدعوى بعده للتناقض وانما لايمنع ذا اليد على ما مر لقيام اليد انتهى * ونقله عنه في الدرر والغرر من غير زيادة (ومثله ما في الحاوي الحصيري عن الجامع الكبير فقال دار في يد رجل اقام الاخر بينة ان الدار داره ثم اقام المدعى عليه البينة ان المدعي اقر انها ليست له بطلت بينته وان لم يقر بها لانسان معروف انتهى (لكن) يخالفه ما في الفصولين عن الخانية ان ذا اليد لو برهن ان المدعي قد كان اقر قبل هذا ان لاحق لي في الدار لايندفع به المدعي لان قول الانسان لاحق لي فيه او ليس هذا لي ولم يكن هناك احد يدعي لايمنعه من الدعوى بعده انتهى (والحاصل) ان قول ذي اليد ليس هذا لي او لاحق لي فيه ان لم يكن له منازع حين هذا القول لم يصح اقراره وله الدعوى به وان كان له منازع ففيه خلاف مبني على الخلاف في انه هل يكون اقرارا بالملك للمنازع ام لا والا رجح الثاني * واما ان كان غير ذي يد ففيه خلاف قيل يصح اقراره فلاتسمع دعواه بعده انه ملكه وقيل لايصح فتسمع لجهالة المقر له فلايكون تناقضا كما يفيده اخر عبارة الخانية ومفاده ان الخلاف اذا لم يكن له منازع فان كان فينبغي ان يصح اقراره بلا خلاف لعدم العلة المذكورة وهذا الذي حرره في جامع الفصولين في الفصل العاشر حيث قال ويلوح ان الخلاف واقع فيما لو اقر المدعي قبل النزاع واما لو قاله مع وجود النزاع ينبغي ان تبطل دعواه اتفاقا على عكس ذي اليد يعني ان اقرار ذي اليد مع وجود المنازع خلافي ومع عدم المنازع لاتبطل دعواه وفاقا والفرق ان ذا اليد

اذا اقر قبل النزاع بطل اقراره اذا اليد دليل الملك فنفي المالك ملكه عن نفسه من غير اثباته لغيره لايجوز فلغا نفي ذي اليد ملكه وفاقا ولو اقر ذواليد عند النزاع قيل انه اقرار للمدعي دلالة بقرينة النزاع وقيل انه لغو نظرا الى انه ملكه بدليل اليد والملك لاينتفي بمجرد النفي وكذا لواقر غيرذي اليد قبل النزاع قيل انه لغو نظرا الى جهالة المقر له ولانزاع ليكون قرينة لتعيين المقر له وقيل انه اقرار لذي اليد بقرينة اليد ولواقر غير ذي اليد عند النزاع ينبغي ان ينفذ اقراره وفاقا لانه نفي عن نفسه ملك غيره ظاهرا وهذا حق ظاهر فصرف الى انه اقرار به لذي اليد وفاقا بقرينة اليد والنزاع هذا ماورد على الخاطر الفاتر في تحقيق هذا المرام * على حسب اقتضاء الوقت والمقام . انتهى ولايخفى انه تحقيق حسن بلامين * ولذا اقره عليه في نور العين (ثم اعلم) ان هذا كله حيث قال هو ليس لي ولم يزد اما لو قال وانما هو لفلان اوقال ابتداء هو لفلان صح اقراره حيث لم يكذبه فلان ولاتسمع دعواه للتناقض وعدم جهالة المقر له والله سبحانه وتعالى اعلم ﴿ الفصل الخامس ﴾ اذا قال لادعوى لي على فلان تقدم انه تبطل دعواه الا في شيء حادث لكن هذا حيث لم يكن اقراره المذكور عقب دعوى معينة والا تسمع دعواه بغيرها (قال) في القنية ـ نصه دفع الى غيره امانة ليبلغها الى فلان وكان بين الدافع والرسول اخذ واعطاء فدفع الدافع حجة للرسول ان لادعوى لي عليه ثم ادعى الامانة عليه فقال الرسول في الدفع انك اقررت بان لادعوى على لايسمع هذا الدفع وقوله لادعوى لي عليه ينصرف الى سائر التعلقات قال وعلى هذا اذا ادعى عليه دعاوى معينة ثم صالحه واقران لادعوى له ثم ادعى دعوى اخرى تسمع وينصرف الاقرار الى ما ادعى اولا لاغير الا اذا عمم فقال اية دعوى كانت انتهى * ومثله في البزازية (وحاصله) انه اذا ادعى عليه دعوى ثم اقر له بان لادعوى له عليه انصرف اقراره الى ما ادعى اولا وتسمع دعواه عليه الا اذا عم فقال لادعوى لي عليه اية دعوى كانت اونحو ذلك مما يفيد التعميم كلادعوى ولاخصومة ولاحقا مطلقا اولا خصومة بوجه من الوجوه (قال) في البزازية من الصلح في نوع فيما يشترط قبضه ادعى دينا اوعينا على اخر وصالحه على بدل وكتبا بذلك وثيقة الصلح وذكرا فيها صالحا عن هذه الدعوى على كذا ولم يبق لهذا المدعي دعوى ولاخصومة بوجه من الوجوه ثم جاء المدعي يدعي عليه بعد الصلح دعوى اخرى بان كانت المدعية مثلا امرأة ادعت دارا وجرى الحال كما ذكرنا ثم جاءت المرأة تطلب من المدعى عليه دين المهر لاتسمع لان البراءة عن الدعوى ذكرت مطلقا انتهى ﴿ الفصل السادس ﴾ اذا ترتب الابراء على الصلح ثم ظهر فساد

الصلح فسد الابراء الذي في ضمنه (قال) في البزازية من الفصل التاسع في دعوى الصلح جرى الصلح بين المتداعيين وكتب الصك وفيه ابرأ كل منهما الآخر عن دعواه أو كتب واقر المدعي ان العين للمدعى عليه ثم ظهر فساد الصلح بفتوى الائمة واراد المدعي العود الى دعواه قيل لا يصح للابراء السابق والمختار انه تصح الدعوى والابراء والاقرار في ضمن عقد فاسد لا يمنع صحة الدعوى لان بطلان المتضمن يدل على بطلان المتضمن والدفع هذا اختار ائمة خوارزم ان يحرر الابراء العام في وثيقة الصلح بلفظ يدل على الانشاء بان يقر الخصم بعد الصلح ويقول ابرأته ابراء عاما غير داخل تحت الصلح او يقر بان العين له اقرارا غير داخل تحت الصلح ويكفيه كذلك فان حاكما لو حكم ببطلان هذا الصلح لا يتمكن المدعي من اعادة دعواه والحيلة لقطع الخصومة واطفاء نائرة النزاع حسنة فانه ما شرعت المعاملات والمناكحات الا لقطع الخصام واطفاء نيران الدفاع انتهى (قلت) الظاهر انه لو اقر اقرارا عاما او ابرأ ابراء عاما من كل حق ودعوى يصح ذلك وان لم يذكر قوله غير داخل تحت الصلح حتى لو ظهر فساد الصلح لا يفسد الاقرار لكونه غير خاص بتلك الدعوى التي وقع عليها الصلح بخلاف ما اذا لم يكن عاما بان ادعى احدهما على الاخر عينا مثلا ثم تصالحا على شيء واقر احدهما بان العين لصاحبه او ابرأ كل منهما الآخر عن دعواه ثم ظهر فساد الصلح فسد كل من الاقرار والابراء لابتنائه على الصلح فله العود الى دعواه الاولى التي جرى عليها الصلح فهذا هو المراد بما نقلناه عن البزازيه ويدل عليه قول صاحب القنية في آخر باب ما يبطل الدعوى اذا اقر المدعي في ضمن الصلح انه لا حق له في هذا الشيء ثم بطل الصلح يبطل اقراره الذي كان في ضمنه وله ان يدعي بعد ذلك والمدعى عليه اذا اقر عند الصلح بان هذا الشيء للمدعي ثم بطل الصلح فانه يرد ذلك الشيء الى المدعي انتهى فزيادة قوله غير داخل تحت الصلح فيما اذا كان عاما لمجرد التأكيد ويؤيده ما قدمناه عن القنية ايضا من قوله ابرأه بعد الصلح عن جميع دعاويه وخصوماته صح وان لم يحكم بصحة الصلح انتهى فهو صريح في انه اذا كان الابراء عاما لا عن خصوص ما وقع عليه الصلح لا يفسد الاقرار اصلا نعم يمكن ان يفسد الاقرار العام فيما اذا صالحه على شيء حتى يبرئه عن الدعاوى او يقر له اقرارا عاما ثم ظهر فساد الصلح باستحقاق بدله ونحوه هذا ما ظهر لي فتأمل

﴿الخاتمة﴾ في تلخيص حاصل ما تقدم على وجه الاختصار ودفع التناقض بين عباراتهم وتحرير المسئلة المقصودة (اعلم) ان كلا من الاقرار والابراء يراد به قطع النزاع وفصل الخصومة فالمراد منهما واحد ولذا عبروا بكل واحد منهما عن الآخر وان اختلفا مفهوما ثم ان الاقرار اذا ذكر عقب دعوى معينة تقيد بها ما لم يعم وكذا لو وقع

عقب دعوى او عين صولح عنها صلحا فاسدا فيفسد الاقرار لتقييده بما لم يعم والاقرار لمعلوم شخصا او قبيلة محصورة يصح ولو بمجهول والاقرار لمجهول لا يصح ولو بمعلوم ومن اقر انه لا حق له في كذا لا يخلو اما ان يكون ذا يد او لا وعلى كل فاما ان يقر بذلك عند وجود منازع له فيه او لا فان كان ذا يد ولا منازع له لا يصح اقراره وفاقا وان كان له منازع فكذلك على احد القولين وهو الارجح وان كان غير ذي يد فعلى العكس اعني انه ان كان لا منازع له صح اقراره على احد القولين وان كان له منازع فكذلك وفاقا (واعلم ايضا) ان البراءة اما عامة يبرأ بها عن كل عين ودين كلا حق او لا دعوى او لا خصومة لي قبل فلان او هو برئ من حق او لا دعوى لي عليه او لا تعلق لي عليه او لا استحق عليه شيأ او ليس لي معه امر شرعي وهذا اذا كانت البراءة العامة على سبيل الاخبار واما اذا كان على سبيل الانشاء كقوله ابرأتك من حق او مالي قبلك فهو كذلك على ما بحثه الشرنبلالي فلا تسمع دعواه بدين ولا عين واما خاصة بدين خاص كابرأته من دين كذا او بدين عام كابرأته مما لي عليه فيبرا عن الدين الخاص في الاولى وعن كل دين في الثانية دون العين واما خاصة بعين خاصة كهذا العبد او بكل عين او بالامانات دون المضمونات فاما ان تكون البراءة على سبيل الاخبار او على سبيل الانشاء وعلى كل فاما ان تكون عن العين نفسها او عن الدعوى بها فان كانت عن العين على سبيل الانشاء فان اضاف المبرئ البراءة الى نفسه كقوله لمن في يده عبد برئت انا من هذا العبد تصح فلا تسمع دعواه اصلا وان اضافها الى المخاطب كابرأتك منه كانت براءة عن ضمان رده فله ان يدعيه وان كانت على سبيل الاخبار كلا حق لي في هذا العبد تصح فلا تسمع بعدها دعوى انه ملكه وكذلك قوله هو برئ مما لي عنده لانه اخبار عن ثبوت البراءة فيبرأ مما اصله امانة دون ما اصله مضمون لان كلمة عند تستعمل في الامانات دون المضمونات على خلاف ما هو عرف الناس في زماننا وينبغي على عرفنا ان يبرأ مطلقا كما قدمناه وهذا كله في القضاء اما في الديانة فلا يصح الابراء عن الاعيان اصلا لان الابراء اسقاط والاعيان لا تسقط بالاسقاط بخلاف ما في الذمة من الديون فانها ليست باعيان لان الذمة لا تستقر فيها اعيان بل اوصاف اعتبارية فلهذا تسقط بالاسقاط وان كانت البراءة عن دعوى العين فان كانت على طريق الخصوص كدعوى هذه الدار او العبد فان اضاف البراءة الى نفسه كقوله برئت من دعواي في هذا العبد تصح فلا تسمع دعواه اصلا لا على المخاطب ولا على غيره وان اضافها الى المخاطب كقوله ابرأتك عن خصومتي في هذه الدار او العبد فتصح في حق المخاطب فله ان يخاصم غيره وان كانت على طريق العموم كقوله ابرأتك من جميع الدعاوى صحت البراءة مطلقا كما يظهر لك قريبا وقال في البحر لا تصح البراءة

فله الدعوى على المخاطب وغيره واستدل على ذلك بما فى مداينات القنية افترق الزوجان وابرأ كل واحد منهما صاحبه عن جميع الدعاوى و كان للزوج بذر فى ارضها واعيان قائمة فالحصاد والاعيان القائمة لاتدخل فى الابراء عن جميع الدعاوى انتهى (واقول) لى فيه نظر اوضحته فى حاشيتى المسماة منحة الخالق على البحر الرائق حاصله انه لايخفى عليك انه اذا صح ابراء المخاطب عن دعوى العين المخصوصة ينبغى ان يصح ايضا ابراؤه عنها فى صورة التعميم الشاملة لدعوى الاعيان وغيرها اذ لافرق يظهر بل قد يدعى (بضم الياء المثناة) الاولوية كيف وهو مخالف لما صرح به نفسه فى الاشباه من ان الابراء عن دعوى الاعيان صحيح بخلاف الابراء عن الاعيان نفسها . وفى القنية لو ابراءه بعد الصلح عن جميع دعاويه وخصوماته صح وان لم يحكم بصحة الصلح انتهى ونحوه فى الحاوى الحصيرى واما ما استشهد به من عبارة القنية فلا يدل له لان الظاهر انه مبنى على ان الزوجة مقرة بان الاعيان المذكورة للزوج كما يفيده قوله وكان للزوج بذر فى ارضها واعيان قائمة والا كان مقتضى التعبير وادعى الزوج بذرا الخ وح فقوله لاتدخل فى الابراء يعنى لاتصير ملكا للزوجة وتؤمر بدفعها للزوج لان الاعيان لاتسقط بالابراء او يقال هو مبنى على خلاف الاشبه المعتمد . ويدل لما قلنا ما فى البزازية والخلاصة ابرأ المستأجر الآجر عن كل الدعاوى ثم ادرك الزرع فجاء المستأجر بعد ما رفع الآجر الغلة وادعى الغلة قيل تسمع والاشبه انه لاتسمع ولو رفع الآجر الغلة اولا ثم ابرأه المستأجر عن الدعاوى لاتسمع دعواه وهذا اذا جحد الآجر ان يكون الزرع للمستأجر وان مقرا انه للمستأجر يؤمر بالدفع اليه انتهى فهذا صريح فى انه لاتسمع دعوى العين بعد الابراء عن الدعاوى بصيغة التعميم مع تصريحه بالتصحيح فى احدى الصورتين بقوله والاشبه الخ فانه من صيغ التصحيح كما صرحوا به فيعارض ما فى القنية ان لم يحمل على ما قلنا (ثم) ان وجه الخلاف فى الصورة الاولى ان رفع الغلة حصل بعد الابراء فقيل تسمع دعوى المستأجر لانها بشئ حادث بعد الابراء وقيل تسمع لان الزرع كان موجودا وقت الابراء فليس امرا حادثا ولذا كان هذا القول هو الاشبه واما اذا حصل رفع الغلة قبل الابراء فلم يبق وجه للقول بسماعها فلذا لم يحك فيه خلافا وكذا لو لم يرفع الآجر الغلة وبقيت فى الارض لاوجه لسماع دعواه بها لدخولها تحت الابراء العام فلا تسمع قضاء وان لم تبراء ذمة الآجر ولذا تسمع الدعوى لو اقر بها للمستأجر ويؤمر بالدفع لان الاعيان لاتسقط بالابراء ديانة كما مر هذا ما ظهر لى فى توجيه عبارة البزازية (ثم) قال فى البزازية عقب عبارته المارة وكذا اذا ابرأ

احد الورثة الباقين ثم ادعى ولو اقروا بالتركة يؤمرون بالدفع انتهى (فقد) ظهر لك مما قررناه انه لاتخالف بين عبارة القنية وعبارة البزازية والخلاصة بعد الحمل المذكور وانه اذا ابرأ عن جميع الدعاوى لاتسمع دعواه فى عين ولادين مالم يقر المدعى عليه والمتبادر ان الابراء حصل بصيغة الانشاء كقوله ابرأتك عن كل دعوى فهو مثل مالو كان بصيغة الاخبار كقوله لادعوى لى اولاخصومة لى قبل زيد فانه لاتسمع دعواه الافى حادث بعده كما قدمناه عن جامع الفصولين فى المقدمة فتحصل انه لافرق فى صحة الابراء عن دعوى العين فى صورة التعميم بين الاخبار والانشاء (ثم اعلم) ان عبارة القنية المذكورة بعد حملها على ماقررناه لم يبق فيها مخالفة لما اتفقوا عليه من عدم سماع الدعوى بدين اوعين بعد الاقرار العام (فان قلت) نعم لامخالفة فى ذلك لكن راينا فروعا اخر تخالف اتفاقهم المذكور (الاول) ماذكره فى القنية فى باب مايبطل الدعوى بقوله مات عن ورثة فاقتسموا التركة وابرأ كل واحد منهم صاحبه من جميع الدعاوى ثم ان احد الورثة ادعى دينا على الميت تسمع انتهى (الثانى) ماذكره فى الاشباه بقوله وكذا اذا صالح احد الورثة وابرأ ابراء عاما ثم ظهر شئ من تركته لم يكن وقت الصلح الاصح جواز دعواه فى حصته انتهى وعزاه الى صلح البزازية ونص عبارة البزازية قال تاج الاسلام وبخط صدر الاسلام وجدته صالح احد الورثة وابرأ ابراء عاما ثم ظهر شئ فى التركة لم يكن وقت الصلح لارواية فى جواز الدعوى ولقائل ان يقول تجوز دعوى حصته منه وهو الاصح ولقائل ان يقول لا وفى المحيط لوابرأ احد الورثة الباقى ثم ادعى التركة وانكروا لاتسمع دعواه وان اقروا بالتركة امروا بالرد عليه انتهى كلام البزازية (الثالث) ماذكره فى الاشباه ايضا بقوله ان الوارث اذا ابرأ ابراء عاما بان اقرانه قبض تركة مورثه ولم يبق له فيها حق الاستوفاه ثم ادعى شيأ من تركة مورثه وبرهن عليه قبل ذلك منه (قلت) اما الاول فجوابه كما قال الشرنبلالى ان المدعى عليه فى الحقيقة هو الميت والوارث قائم مقامه كالوكيل لانتفاعه ببراءة ذمته وبقاء التركة على حكم ملكه حتى قدم قضاء دينه وتجهيزه فلم يكن سماع الدعوى لعدم منع الابراء منها انتهى * وحاصله ان الابراء العام انما منع سماع الدعوى على الورثة لان الابراء لهم فلايمنع سماع الدعوى على الميت وان قام الورثة مقامه فتأمل * واما الثانى فقد اجاب عنه الشرنبلالى بان الابراء فيه لمجهول فلم يصح الابراء فتسمع دعواه اذلابد فى صحة الابراء من ان يكون لمعلوم والتناقض انما يمنع اذا تضمن ابطال حق على احد كما مر عن العمادية وغيرها ولو

حمل ماهنا على الابراء المعلوم لناقض مامر من النقول الصريحة عن المبسوط والاصل
والجامع الكبير ومشهور الفتاوى كالخانية والخلاصة من انه اذا قال لاحق لى قبله
لاتسمع دعوى الدين والعين فيقدم مافى هذه الكتب ولايعدل عنه (اقول) هذا
فى غاية البعد فان الظاهر ان الوارث المذكور انما يبرئ بقية الورثة الذين صالحوه
بان يقول ابرأتكم ابراء عاما فليس الابراء لمجهول فالاحسن ان يجاب بان ما ادعاه عين
من اعيان التركة اعترف بها بقية الورثة بقرينة قوله ثم ظهر شئ من تركته اى
ظهر وتبين لهم ماكانوا غافلين عنه وقت الصلح بحيث علموا انه من التركة يؤمرون
بدفع حصته منه والدليل على ماقلنا انه عقبه بعبارة المحيط فانها صريحة فى الفرق
بين الانكار والاقرار وكذا يدل على ماقلناه من ان ذلك فيما اذا اقر واما ماذكره
البزازى ايضا عقب عبارته المذكورة بقوله صالحت اى الزوجة عن الثمن ثم ظهر
دين اوعين لم يكن معلوما للورثة قيل لايكون داخلا فى الصلح ويقسم بين الورثة
لانهم اذا لم يعلموا كان صلحهم عن المعلوم الظاهر عندهم لاعن المجهول فيكون كالمستثنى
من الصلح فلا يبطل الصلح وقيل يكون داخلا فى الصلح لانه وقع عن التركة والتركة
اسم للكل فاذا ظهر دين فسد الصلح ويجعل كانه كان ظاهرا عند الصلح انتهى وكذا
مافى متن التنوير آخر كتاب الصلح صالحوا احدهم ثم ظهر للميت دين اوعين لم
يعلموها هل يكون داخلا فى الصلح قولان اشهرهما لا انتهى فهذا صريح بعلم الورثة
بذلك وعدم انكارهم * واستفيد من هذا ان تصحيح سماع الدعوى بعد الابراء العام
مبنى على القول الاشهر وهو عدم دخول ماظهر من العين فى الصلح اذ لو دخل
فى الصلح سقط حقه منه فاذا لم يدخل بقى حقه فيه ولايسقط بالابراء لان الاعيان
لاتسقط به كامر (واما) الثالث فقد اجاب عنه الشرنبلالى ايضا بان الابراء فيه
لمجهول فلا ينافى سماع الدعوى على ان لفظ الابراء ليس مذكورا فى كلامهم بل
هو من زيادة صاحب الاشباه بل المذكور فيه مجرد الاشهاد بالقبض ففى فصول
العمادى اشهد الابن على نفسه على انه قبض جميع تركة والده ولم يبق له من
تركة والده قليل ولاكثير الا استوفاه ثم ادعى بعد ذلك دارا فى يد الوصى وقال
هذه من تركة والدى تركها ميراثا لى ولم اقبضها فهو على حجته واقبل بينته واقضى
له ارأيت ان قال قد استوفيت جميع ماترك والدى من الدين على الناس وقبضته
كله ثم ادعى على انسان ان لابيه عليه مالا الم اقبل بينته عليه واقضى له بالدين انتهى
ومثله فى الظهيرية وخزانة المفتين وح فتسمع دعواه لان اقراره بالقبض لم يخاطب
به معينا ويؤيد ذلك ما استشهد له فى آخر العبارة بقوله ارأيت الخ (واقول)

(مانقله)

مانقله عن فصول العمادى برمته مذكور فى آخر كتاب احكام الصغار للامام
الاستروشنى معزيا الى المنتقى بلفظ قبض منه الخ بالضمير العائد الى الوصى ومثله
فى الثامن والعشرين من جامع الفصولين وكذا فى كتاب الدعوى من كتاب ادب
الاوصيا معزيا الى المنتقى والخانية والعتابية فلم يكن المقر له مجهولا بل هو معلوم ثم
رايت العلامة ابن الشحنه قدنبه على ذلك وعلى ان قوله ارأيت الخ ليس من قبيل ماقبله
لان المقر له فيه مجهول وماقبله معلوم وذكر العلامة البيرى جوابا آخر حيث قال
صور ذلك فى الاجناس بان اقام بينة بعد ذلك على ارض اودار انها صارت له من ميراث
ابيه قبلت لانه قد يقول قد كنت قبضت ثم اخذ منى انتهى (واقول) لايتأتى
ذلك قياس عن العمادية وغيرها فان فيه التصريح بقول الابن ولم اقبضها فاذا قال
قبضتها ثم اخذها الوصى منى يكون متناقضا بقوله حين الدعوى لم اقبضها
(واجاب) العلامة ابن وهبان بجواب اخر وهو ان اعترافه بانه لم يبق له حق
يمكن حمله على ماقبضه يعنى لم يبق لى حق مما قبضته الاترى ان صورة المسئلة فيما
لو رأى شيئا من تركة والده فى يد وصيه وتحققه فيسوغ له طلبه ويؤول اقراره
بما ذكرنا انتهى (واقول) هذا ابعد مما قبله وكيف يصح ذلك فى قوله ولم يبق
لى من تركة والدى قليل ولا كثير الا استوفيته (واجاب) الشيخ علاء الدين
فى الدر المختار بجواب آخر حيث قال بعد نقله جواب ابن وهبان على ان الابراء
عن الاعيان باطل انتهى وحاصله ان المدعى به هنا عين بقرينة قولهم ثم ادعى بعد
ذلك دارا فى يد الوصى فتصح دعواه لان الابراء عن الاعيان لايصح فلم يحصل
التناقض بين دعواه وابرائه السابق وقدسبقه الى هذا الجواب العلامة الشرنبلالى
فى شرحه على الوهبانية (واقول) قدمنا ان بطلان الابراء عن نفس الاعيان انما
هو فى الديانة امافى القضاء فهو صحيح فلا تسمع الدعوى بعده بخلاف الابراء عن دعوى
الاعيان فانه صحيح مطلقا على ان مافى مسئلتنا اقرار عام على سبيل الاخبار دون الانشاء
وقدمنا انه متناول للدين والعين وانه لا تسمع فيه الدعوى كما فى المحيط والبحر وايضا
فعبارة الخانية ثم ادعى فى يد الوصى شيأ الخ فقوله شيأ يشمل الاعيان وغيرها
(واجاب) العلامة ابن الشحنه بقوله يظهر لى فى الوجه للمسئلة انه انما تسمع دعواه
استحسانا لا قياسا لقوة شبهة عدم معرفته بما يستحقه من قبل والده لقيام الجهل بمعرفة
ما لوالده على جهة التفصيل والتحرير بخلاف ما اذا كان مثل هذا الاشهاد مجردا
عن سابقة الجهل المذكور فاستحسنوا سماع دعواه هنا فتأمله انتهى ثم ذكر ما
مر عن المحيط من قوله لو ابرأ احد الورثة الباقى ثم ادعى التركة وانكروا لا تسمع

دعواه وان اقروا بالتركة اصروا بالرد عليه انتهى ثم قال والنظم يعني نظم الوهبانية انما اشتمل على مسئلة الوصي خاصة واما المسئلة الثانية فلم يتعرض لها انتهى ونقل هذا الجواب السيد الحموي في حاشية الاشباه واقره وبمثله اجاب الشيخ خير الدين الرملي (واقول) انه اقرب الاجوبة فتكون المسئلة مستثناة من عموم عدم سماع الدعوى بعد الابراء العام اي الذي في ضمن الاقرار العام فلذا نص على استثنائها في الاشباه وماذكره ابن الشحنه من التوجيه ظاهر وجيه فان الابن قديكون طفلا عند موت ابيه ولايدري بما كان الوصي يتصرف فيه فاذا اشهد عليه بعد بلوغه ثم ظهر للابن شيء من متروكات ابيه وقامت على ذلك بينة عادلة كان الاوجه سماعها لقوة القرينة المرجحة لصحة دعواه ولاسيما في هذه الازمان التي شاعت فيها خيانة الاوصياء واما ماقدمناه عن الخلاصة وغيرها من قوله رجل ابرأ رجلا عن الدعاوى والخصومات ثم ادعى عليه مالابالارث عن ابيه ان مات ابوه قبل ابرائه صح الابراء وان لم يعلم بموت الاب عند الابراء انتهى فهو محمول على غير مسئلة الوصي لما علمت من انها مستثناة للعلة المذكورة وهي قيام جهله بمعرفة ما لوالده على التفصيل (لكن) بقي هنا شيء وهو ان مقتضى ذلك انه لواقر بانه قد اطلع على جميع متروكات والده واحاط علمه بها على سبيل التفصيل وانه قبض ماخصه من الوصي ولم يبق له قليل ولا كثير الا استوفاه كما جرت به العادة في كتابة الصكوك انه لاتسمع دعواه على وصيه المنكر بشيء بعد ذلك لعدم العلة المذكورة لانه صار مقرا بعدم جهله ولاعذر لمن اقر فليتأمل (ثم اعلم) انه اذا كانت مسئلة الوصي مستثناة مما اجمعوا عليه من عدم سماع الدعوى بعد الاقرار العام بنحو لاحق لي قبل فلان فلا يمكن الحاق غيرها بها بطريق القياس و ح فلايقاس عليها مااذا تقاسم الورثة التركة ثم اقر واحد منهم مثلا بانه استوفى من بقية الورثة جميع ماخصه من التركة ولم يبق له فيها حق وابرأ ابراء عاما فلاتسمع دعواه لعدم وجود النقل في سماعها * ولعلك تقول لافرق يظهر بينهما فانه يقال لك قد يفرق بينهما بان للوصي تصرفا في مال الصبي يستقل به بلاعلم الصبي فيخفى عليه الحال بخلاف احد الورثة فانه لايتصرف بدون اطلاع الآخر واذا كان فيهم صبي فوصيه يقوم مقامه فكانه صار باطلاعه نفسه فاذا بلغ واقر باستيفاء حقه منهم لم يعذر وهذا فرق حسن ولعل عندهم فرقا اخر احسن منه فلايعدل عما اجمعوا عليه من عدم سماع الدعوى بعد الاقرار العام خلافا لما افتى به الشيخ خير الدين الرملي مستندا لما في الاشباه وهو مامر من قوله وكذا اذا صالح احد الورثة وابرأ ابراء

عاما ثم ظهر شئ من تركته لم يكن وقت الصلح الاصح جواز دعواه فى حصته انتهى فانك قد علمت ان هذا مفروض فيما اذا كان الورثة مقرين بذلك فتسمع دعواه به لعدم دخوله فى الصلح ولعدم سقوط الاعيان بالابراء فلا يدل ذلك على سماع الدعوى مع الانكار على انك سمعت ما فى استثناء مسئلة الوصى من الكلام فكيف يسوغ قياس غيرها عليها بل لابد فى ذلك من دليل تام * ومما يدل على الفرق بين المسئلتين ما قدمناه من كلام العلامة ابن الشحنه حيث نص على ان المذكور فى النظم الوهبانى هو مسئلة الوصى وان الناظم لم يتعرض لمسئلة الورثة فلو كان حكم المسئلتين واحدا لنبه عليه مع ان نقله عبارة المحيط صريح فى ان الحكم مختلف فى المسئلتين كما يعرفه من له ادنى المام * باساليب الكلام * وههنا وقفت بنا ضوامر الاقلام * بعد عنقها فى فيافى الافهام * بين كر وفر واحجام واقدام * شاكرة اولى النعم والانعام على نيل المرام * وتيسير الاتمام * بحسن الختام لتسع خلون من محرم الحرام * سنة سبع وثلاثين ومأتين بعد الف عام * من هجرة خاتم الانبياء والمرسلين الكرام * عليه وعليهم افضل الصلاة واتم السلام وعلى آله الفخام * واصحابه العظام * والتابعين لهم باحسان الى قيام الساعة وساعة القيام * والحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات خير تمام وقد نجزت هذه الرسالة على يد جامعها افقر الورى محمد امين ابن عمر عابدين غفر الله تعالى له ولوالديه ولذوى الحقوق عليه آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذي عمنا بالانعام واللطف * وامرنا بالتيسير والتسهيل لا بالتشديد والعنف * والصلاة والسلام على مشرع الاحكام * المنزل عليه خذ العفو وأمر بالعرف * وعلى آله واصحابه الموصوفين باتباعه بكل وصف (امابعد) فيقول الفقير محمد عابدين * عفا عنه رب العالمين * لما شرحت ارجوزتي التي سميتها عقود رسم المفتى ووصلت في شرحها الى قولي (والعرف في الشرع له اعتبار * لذا عليه الحكم قد يدار) تكلمت عليه بما يسره الكريم الفتاح * واسترسل القلم في جريه لاجل الايضاح * فاشعر الاو فجر الليل قد لاح * وقد بقي في الزوايا خبايا تحتاج الى الافصاح * فرايت ان استيفاء المقصود يخرج الشرح عن المعهود * فاقتصرت فيه على نبذة يسيرة من البيان * واردت ان افرد الكلام على البيت برسالة مستقلة تظهر المقصود الى العيان * لاني لم ار من اعطى هذا المقام حقه * ولا من بذل له من البيان مستحقه * وسميت هذه الرسالة نشر العرف * في بناء بعض الاحكام على العرف * فاقول ومنه سبحانه اسأل * ان يحفظني من الخطأ والزلل * وان يرزقني حسن النيه * وبلوغ الامنيه

(مقدمة) في بيان معنى العرف ودليل العمل به قال في الاشباه وذكر الهندي في شرح المغني العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الامور المتكرره المعقولة عند الطباع السليمة وهي انواع ثلاثة العرفية العامة كوضع القدم «١» والعرفية الخاصة كاصطلاح كل طائفة مخصوصة كالرفع للنحاة والفرق والجمع والنقض للنظار والعرفية الشرعية كالصلاة والزكاة والحج تركت معانيها اللغوية بمعانيها الشرعية انتهى * وفي شرح الاشباه للبيري عن المستصفى العادة والعرف مااستقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول اهـ وفي شرح التحرير العادة هي الامر المتكرر من غير علاقة عقلية اهـ (قلت) بيانه ان العادة مأخوذة من المعاودة فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد اخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث الما صدق وان اختلفا من حيث المفهوم (ثم) العرف عملي وقولي فالاول كتعارف قوم اكل البر ولحم الضأن والثاني كتعارفهم اطلاق لفظ لمعنى بحيث

«١» قوله كوضع القدم اي اذا قال والله لا اضع قدمي في دار فلان فهو في العرف العام بمعنى الدخول فيحنث سواء دخلها ماشيا اوراكبا ولو وضع قدمه في الدار بلا دخول لا يحنث منه

لايتبادر عند سماعه غيره والثاني مخصص للعام اتفاقا كالدراهم تطلق ويراد بها النقد الغالب في البلدة والاول مخصص ايضا عند الحنفية دون الشافعية فاذا قال اشترلي طعاما او لحما انصرف الى البر ولحم الضأن عملا بالعرف العملي كما افاده في التحرير (واعلم) ان بعض العلماء استدل على اعتبار العرف بقوله سبحانه وتعالى خذ العفو وأمر بالعرف وقال في الاشباه القاعدة السادسة العادة محكمة واصلها قوله صلى الله عليه وسلم مارآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن قال العلائي لم اجده مرفوعا في شيء من كتب الحديث اصلا ولا بسند ضعيف بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال وانما هو من قول عبدالله بن مسعود رضي الله عنه موقوفا عليه اخرجه الامام احمد في مسنده (واعلم) ان اعتبار العادة والعرف رجع اليه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك اصلا فقالوا في الاصول في باب ما تترك به الحقيقة تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة هكذا ذكر فخر الاسلام انتهى كلام الاشباه وفي شرح الاشباه للبيري قال في المشرع الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي وفي المبسوط الثابت بالعرف كالثابت بالنص انتهى ﴿ فصل ﴾ قال في القنية ليس للمفتي ولا للقاضي ان يحكما على ظاهر المذهب ويتركا العرف ونقل المسئلة عنه في خزانة الروايات كما ذكره البيري في شرح الاشباه وهي بحسب الظاهر مشكلة فقد صرحوا بان الرواية اذا كانت في كتب ظاهر الرواية لا يعدل عنها الا اذا صحح المشايخ غيرها كما اوضحت ذلك في شرح الارجوزة فكيف يعمل بالعرف المخالف لظاهر الرواية (وايضا) فان ظاهر الرواية قد يكون مبنيا على صريح النص من الكتاب او السنة او الاجماع ولا اعتبار للعرف المخالف للنص لان العرف قد يكون على باطل بخلاف النص كما قاله ابن الهمام وقد قال في الاشباه العرف غير معتبر في المنصوص عليه قال في الظهيرية من الصلاة وكان محمد بن الفضل يقول السرة الى موضع نبات الشعر من العانة ليست بعورة لتعامل العمال في الابداء عن ذلك الموضع عند الاتزار وفي النزع عن العادة الظاهرة نوع حرج وهذا ضعيف وبعيد لان التعامل بخلاف النص لا يعتبر انتهى بلفظه اه (وفي) الاشباه ايضا الفائدة الثالثة المشقة والحرج انما يعتبران في موضع لا نص فيه واما مع النص بخلافه فلا ولذا قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى بحرمة رعي حشيش الحرم وقطعه الا الاذخر وجوز ابو يوسف رعيه للحرج ورد عليه بما ذكرناه اي من ان الحرج انما يعتبر في موضع لا نص فيه ذكره الزيلعي في جنايات الاحرام وقال في باب الانجاس ان الامام يقول بتغليظ نجاسة الارواث لقوله عليه السلام انها ركس اي نجس ولا اعتبار عنده بالبلوى في موضع النص كما في بول الآدمي فان البلوى فيه اعم اه (فنقول)

في جواب هذا الاشكال اعلم ان العرف نوعان خاص وعام وكل منهما اما ان يوافق الدليل الشرعي والمنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية اولا فان وافقهما فلا كلام والا فاما ان يخالف الدليل الشرعي او المنصوص عليه في المذهب فنذكر ذلك في بابين

﴿ الباب الاول ﴾ اذا خالف العرف الدليل الشرعي فان خالفه من كل وجه بان لزم منه ترك النص فلاشك في رده كتعارف الناس كثيرا من المحرمات من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب وغير ذلك مما ورد تحريمه نصا وان لم يخالفه من كل وجه بان ورد الدليل عاما والعرف خالفه في بعض افراده او كان الدليل قياسا فان العرف معتبر ان كان عاما فان العرف العام يصلح مخصصا كما مر عن التحرير ويترك به القياس كما صرحوا به في مسئلة الاستصناع ودخول الحمام والشرب من السقا وان كان العرف خاصا فانه لا يعتبر وهو المذهب كما ذكره في الاشباه حيث قال فالحاصل ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن افتى كثير من المشايخ باعتباره اه (وقال) في الذخيرة البرهانية في الفصل الثامن من الاجارات فيما لو دفع الى حائك غزلا على ان ينسجه بالثلث قال ومشايخ بلخ كنصير بن يحيي ومحمد بن سلمة وغيرهما كانوا يجيزون هذه الاجارة في الثياب لتعامل اهل بلادهم والتعامل حجة يترك به القياس ويخص به الاثر وتجويز هذه الاجارة في الثياب للتعامل بمعنى تخصيص النص الذي ورد في قفيز الطحان لان النص ورد في قفيز الطحان لا في الحائك الا ان الحائك نظيره فيكون واردا فيه دلالة فمتى تركنا العمل بدلالة هذا النص في الحائك وعملنا بالنص في قفيز الطحان كان تخصيصا لا تركا اصلا وتخصيص النص بالتعامل جائز الا ترى انا جوزنا الاستصناع للتعامل والاستصناع بيع ماليس عنده وانه منهي عنه وتجويز الاستصناع بالتعامل تخصيص منا للنص الذي ورد في النهي عن بيع ماليس عند الانسان لا ترك للنص اصلا لانا عملنا بالنص في غير الاستصناع قالوا وهذا بخلاف ما لو تعامل اهل بلدة قفيز الطحان فانه لا يجوز ولا تكون معاملتهم معتبرة لانا لو اعتبرنا معاملتهم كان تركا للنص اصلا وبالتعامل لا يجوز ترك النص اصلا وانما يجوز تخصيصه ولكن مشايخنا لم يجوزوا هذا التخصيص لان ذلك تعامل اهل بلدة واحدة وتعامل اهل بلدة واحدة لا يخص الاثر لان تعامل اهل بلدة ان اقتضى ان يجوز التخصيص فترك التعامل من اهل بلدة اخرى يمنع التخصيص فلا يثبت التخصيص بالشك بخلاف التعامل في الاستصناع فانه وجد في البلاد كلها انتهى كلام الذخيرة «١» (وقال) في الاشباه تنبيه هل المعتبر في بناء الاحكام

«١» وفيها في الفصل الرابع من كتاب الشرب قال محمد اذا باع شرب يوم او اقل من ذلك او اكثر فانه لا يجوز اما لانه باع مالا يملك لان الماء قبل الاحراز بما وضع «٢»

العرف العام اومطلق العرف ولو كان خاصا المذهب الاول قال فى البزازيه معزيا الى الامام البخارى الذى ختم به الفقه الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص وقيل يثبت انتهى ويتفرع على ذلك لواستقرض الفاواستأجر المقرض لحفظ مرآة اوملعقة كل شهر بعشرة وقيمتها لاتزيد على الاجر ففيها ثلاثة اقوال * ١ صحة الاجارة بلا كراهة اعتبارا لعرف خواص بخارى * ٢ والصحة مع الكراهة للاختلاف * ٣ والفساد لان صحة الاجارة بالتعارف العام ولم يوجد وقدافتى الاكابر بفسادها وفى القنيه من باب استيجار المستقرض المقرض التعارف الذى تثبت به الاحكام لا يثبت بتعارف اهل بلدة واحدة عند البعض وعند البعض وان كان يثبت لكن احدثه بعض اهل بخارى فلم يكن متعارفا مطلقا كيف وان هذا الشئ لم يعرفه عامتهم بل تعرفه خواصهم فلا يثبت التعارف بهذا القدر قال وهو الصواب انتهى * وذكر فيها من كتاب الكراهية قبيل التحرى لوتواضع اهل بلدة على زيادة فى سنجاتهم التى يوزن بها الدراهم والابريسم على مخالفة سائر البلدان ليس لهم ذلك انتهى وفى اجارة البزازية عن اجارة الاصل استأجره ليحمل طعامه بقفيز منه فالاجارة فاسدة ويجب اجر المثل لايتجاوزبه المسمى وكذا لودفع الى حائك غزلا على ان ينسجه بالثلث ومشايخ بلخ وخوارزم افتوا بجواز اجارة الحائك للعرف وبه افتى ابو على النسفى ايضا والفتوى على جواب الكتاب لانه منصوص عليه فيلزم ابطال النص انتهى كلام الاشباه (وحاصله) ان ماذكروا فى حيلة اخذ المقرض ربحا من المستقرض بان يدفع المستقرض الى المقرض ملعقة مثلا ويستأجره على حفظها فى كل شهر بكذا غير صحيح لان الاجارة مشروعة على خلاف القياس لانها بيع المنافع المعدومة وقت العقد وانما جازت بالتعارف العام لما فيها من احتياج عامة الناس اليها وقد تعارفوها سلفا وخلفا فجازت على خلاف القياس وصرح فى الذخيرة بان الاجارة انما جازت لتعامل الناس انتهى ولايخفى انه لاضرورة الى الاستيجار على حفظ مالايحتاج الى حفظه باضعاف قيمته فانه ليس مما يقصده العقلاء ولذا لم يجز استيجار دابة ليجنبها اودراهم ليزين بها دكانه كما صرحوا به ايضا فتبقى على اصل القياس ولا يثبت جوازها

«٢» للاحراز لايصير مملوكا ولاحد وبيع مالايملك الانسان لايجوز واما لان المبيع مجهول وبعض مشايخ بلخ كانوا يقولون ان اهل بلخ يتعاملون ذلك والقياس يترك بالتعامل والفقيه ابوجعفر وابوبكر البلخى وغيرهما من المشايخ لم يجوزوا ذلك وقالوا هذا تعامل بلدة واحدة والقياس لايترك بتعامل بلدة واحدة منه

بالعرف الخاص فان العرف الخاص لايترك به القياس فى الصحيح على انه هذا العرف لم يشتهر فى بلدة بل تعارفه بعض اهل بخارى دون عامتهم ولا يثبت التعارف بذلك * واما مسئلة زيادة السنجات فان كان المراد بها ان كل احد من اهل تلك البلدة يزيد فى سنجته ما اراد فالمنع منه ظاهر وان كان المراد ان يتفقوا على زيادة خاصة فوجه المنع والله تعالى اعلم انه يلزم منه الجهالة والتغرير اذا اشتروا بها من رجل غريب يظنها على عادة بقية البلاد * واما مسئلة استيجار الحائك ونحوه فقد علمت تقريرها من عبارة الذخيرة وذكر الشراح ان البر والشعير والتمر والملح مكيلة ابدا لنص رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها فلا يتغير ابدا فيشترط التساوى بالكيل ولا يلتفت الى التساوى فى الوزن دون الكيل حتى لو باع حنطة بحنطة وزنا لا كيلا لم يجز والذهب والفضة موزونة ابدا للنص على وزنهما فلابد من التساوى فى الوزن حتى لو تساوى الذهب بالذهب كيلا لا وزنا لم يجز وكذا الفضة بالفضة لان طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم واجبة علينا لان النص اقوى من العرف فلا يترك الاقوى بالادنى وما لم ينص عليه فهو محمول على عادات الناس لانها دلالة على جواز الحكم انتهى (فان قلت) قد روى عن ابى يوسف اعتبار العرف فى هذه الاشياء المنصوصة حتى جوز التساوى بالكيل فى الذهب وبالوزن فى الحنطة اذا تعارفه الناس فهذا فيه اتباع العرف اللازم منه ترك النص فيلزم ان يجوز عنده ماشابهه من تجويز الربا ونحوه للعرف وان خالف النص (قلت) حاشا لله ان يكون مراد ابى يوسف ذلك وانما اراد تعليل النص بالعادة بمعنى انه انما نص على البر والشعير والتمر والملح بانها مكيلة وعلى الذهب والفضة بانها موزونة لكونهما كانا فى ذلك الوقت كذلك فالنص فى ذلك الوقت انما كان للعادة حتى لو كانت العادة فى ذلك الوقت وزن البر وكيل الذهب لورد النص على وفقها فحيث كانت العلة للنص على الكيل فى البعض والوزن فى البعض هى العادة تكون العادة هى المنظور اليها فاذا تغيرت تغير الحكم فليس فى اعتبار العادة المتغيرة الحادثة مخالفة للنص بل فيه اتباع النص وظاهر كلام المحقق ابن الهمام ترجيح هذه الرواية (وعلى هذا) فلو تعارف الناس بيع الدراهم بالدراهم او استقراضها بالعدد كما فى زماننا لا يكون مخالفا للنص فالله تعالى يجزى الامام ابا يوسف عن اهل هذا الزمان خير الجزاء فلقد سد عنهم بابا عظيما من الربا (وقد) صرح بتخريج هذا على هذه الرواية العلامة سعدى افندى فى حاشيته على العناية ونقله عنه فى النهر واقره وكذلك نقله فى الدر المختار وقال وفى الكافى

الفتوى على عادة الناس انتهى وذكر نحوه فى آخر الطريقة المحمدية للعارف البركلى فقال ولاحيلة فيه الا التمسك بالرواية الضعيفة عن ابى يوسف وذكر سيدى عبد الغنى النابلسى فى شرحه على الطريقة المحمدية ما حاصله انه لاحاجة الى تخريجه على هذه الرواية لان الذهب والفضة المضروبين المدموغين بالسكة السلطانية معلوما المقدار بين المتعاقدين فذكر العدد كناية عن الوزن اصطلاحا والنقصان الحاصل بالقطع جزئى لايدخل تحت المعيار الشرعى (اقول) هذا ظاهر على ما كان فى زمنه من عدم اختلاف وزنها امافى زماننا فيختلف فكل سلطان يخفف سكته عن سكة السلطان الذى قبله فى النوع الواحد بل سكة سلطان زماننا اعزه الله تعالى تختلف فى النوع الواحد وكذا السلاطين قبله فان السكة فى اول مدته تكون اثقل منها فى آخرها فالريال او الذهب من نوع واحد يختلف وزنه ولا ينظر المتعاقدان الى ذلك الاختلاف وشرط صحة البيع معرفة مقدار الثمن اذا كان غير مشار اليه وكذا الاجرة ونحوها والذهب والفضة موزونان فاذا اشترى شيأ بعشرين ريالا مثلا لابد على قول ابى حنيفة ومحمد من بيان ان الريال المذكور من ضرب سنة كذا ليكون متحد الوزن وكذا لواشترى بالذهب كالذهب المحمودى الجهادى والذهب العدلى فى زماننا فان كلا منهما متفاوت الافراد فى الوزن وكذا الريال الفرنجى نوع منه اثقل من نوع فعلى قولهما جميع عقود اهل هذا الزمان فاسدة من بيع وقرض وصرف وحوالة وكفالة واجارة وشركة ومضاربة وصلح وكذا يلزم فساد التسمية فى نحو نكاح وخلع وعتق على مال وفساد الدعوى والقضاء والشهادة بالمال وغير ذلك من المعاملات الشرعية فان اهل هذا الزمان لاينظرون الى هذا التفاوت بل يشترى احدهم بالذهب اوالريال ويطلق ثم يدفع الثقيل او الخفيف وكذا فى الاجارة والدعوى وغيرها وكذا يستقرض الثقيل ويدفع بدله الخفيف وبالعكس ويقبل المقرض منه ذلك مالم تختلف القيمة ويلزم من ذلك تحقق الربا لتحقق التفاوت فى الوزن بما يدخل تحت المعيار الشرعى كالقيراط والاكثر بل الظاهر ان القمحة فى الذهب معيار فى زماننا لان الذهب الذى ينقص قمحة عن معياره الذى ضربه السلطان عليه يحاسبون على نقصه اما الزائد فلايعتبرون فيه الزيادة كالذهب المشخص اذا زاد قمحة او اكثر ولايخفى ان فى قولهما فى هذا الزمان حرجا عظيما لما علمته من لزوم هذه المحظورات وقد ركز هذا العرف فى عقولهم من عالم وجاهل وصالح وطالح فيلزم منه تفسيق اهل العصر فيتعين الافتاء بذلك على هذه الرواية عن ابى يوسف (لكن)

«١» فيه شبهة وهي ان الظه من هذه الرواية المعيار من كيل اووزن اما الغاؤهما بالكلية والعدول عنهما الى العدد المتفاوت الافراد في الوزن فهو خلاف الظه وخلاف النص الصريح في اشتراط المساواة في المكيلات والموزونات وعلى كل فينبغي الجواز والخروج من الاثم عند الله تعالى اما بناء على العمل بالعرف اوللضرورة فقد اجازوا ماهو دون ذلك في الضرورة ففي البحر عن القنية وينبغي جواز استقراض الخميرة من غير وزن ﴿ وسئل النبي صلى الله عليه وسلم عن خميرة يتعاطاها الجيران ايكون ربا فقال مارآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن وما رآه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح ﴾ وذكر في البزازية في البيع الفاسد في القول السادس في بيع الوفاء انه صحيح قال لحاجة الناس فرارا من الربا فبلخ اعتادوا الدين والاجارة وهي لاتصح في الكرم وبخارى اعتادوا الاجارة الطويلة ولاتمكن في الاشجار فاضطروا الى بيعها وفاء وماضاق على الناس امر الااتسع حكمه انتهى نقله في الاشباه في فروع العرف الخاص (فان قلت) قدمت عن الاشباه ان المشقة والحرج انما تعتبر في موضع لانص فيه ولذا رد على ابي يوسف في تجويزه رعى حشيش الحرم للضرورة بانه منصوص على خلافه (قلت) قد يجاب بان النص على تحريم رعى الحشيش دليل على عدم الحرج فيه لان استثناءه صلى الله تعالى عليه وسلم الاذخر فقط للحرج دال على انه لاحرج فيما عداه بناء على ان ذلك حرج يسير يمكن الخروج عنه بمشقة يسيرة بخلاف مسئلتنا فان تغيير مااعتاده عامة اهل العصر في عامة بلاد الاسلام لاحرج فوقه ولاشك انه فوق الحرج الذي عفي لاجله عن بعض النجاساة المنهية بالنص كطين الشارع الغالب عليه النجاسة وكبول السنور في الثياب والبعر القليل في الآبار والمحلب لكن ذلك بتخصيص لادلة النجاسة

«١» قوله لكن فيه شبهة الخ وجهه ان الروايات المشهورة في المذهب عن ائمتنا الثلاثة ان ماورد النص بكونه مكيلا اوبكونه موزونا يجب اتباعه حتى لو تعارف الناس وزن الحنطة والشعير ونحوهما لايصح بيعها الا بالكيل لورود النص كذلك ومالم يرد فيه نص كالحديد والسمن والزيت يعتبر فيه عادة الناس وروى عن ابي يوسف اعتبار العرف على خلاف المنصوص عليه ايضا كما في الهداية وغيرها والمتبادر من هذا انه على هذه الرواية لوتغير العرف حتى صار المكيل موزونا والموزون مكيلا يعتبر العرف الطارى اما لو صار المكيل نصا يباع مجازفة لايعتبر لما فيه من ابطال نصوص التساوي في الاموال الربوية المتفق على قبولها والعمل بها بين الائمة المجتهدين منه

ويمكن ادعاء ذلك هنا بان يجعل العرف مخصصا لادلة اشتراط المعيار عما اذا كان فى الزيادة منفعة لاحد المتعاقدين ولهذا لم تحرم الزيادة القليلة التى لا تدخل تحت المعيار الشرعى فيجوز الاستقراض بالعدد ولا يكون ربا على هذا الوجه وكذا البيع والاجارة ونحوهما ويدل عليه انهم قالوا ينصرف مطلق الثمن الى النقد الغالب فى بلد البيع وان اختلفت النقود فسد ان لم يبين لوجود الجهالة المفضية الى المنازعة والمراد باختلاف النقود اختلاف ماليتها مع الاستواء فى الرواج كالبندقى والقايتباى والسليمى والمغربى والغورى فى القاهرة الآن كذا فى البحر ومثله فى زماننا الجهادى المحمودى والعدلى فانهما مستويان فى الرواج مختلفان فى القيمة وكذا الفندقى القديم والجديد فاذا اشترى وسمى الفندقى ولم يبين فسد البيع لافضائه الى المنازعة فاذا كانت العلة المنازعة بسبب اختلاف النوعين فى المالية دل على انه اذا لم تلزم المنازعة لا فساد فاذا اشترى بالعدلى ولم يبين ان المراد منه القديم او الجديد لا يضر لتساويهما فى المالية وان اختلفا فى الوزن وهكذا يقال فى الاجارة وغيرها (ويدل) على ذلك انهم صرحوا بفساد البيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد العاقدين واستدلوا على ذلك بنهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن بيع وشرط وبالقياس واستثنوا من ذلك ماجرى به العرف كبيع نعل على ان يحذوها البائع قال فى منح الغفار فان قلت اذا لم يفسد الشرط المتعارف العقد يلزم ان يكون العرف قاضيا على الحديث قلت ليس بقاض عليه بل على القياس لان الحديث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة والعرف ينفى النزاع فكان موافقا لمعنى الحديث ولم يبق من الموانع الا القياس والعرف قاض عليه انتهى فهذا غاية ماوصل اليه فهمى فى تقرير هذه المسئلة والله تعالى اعلم « ١ » (ثم اعلم) ان هذا كله فيما اذا لم يغلب الغش على الذهب والفضة اما اذا غلب فلا كلام فى جواز استقراضها عددا بدون وزن اتباعا للعرف بخلاف ما اذ باعها بالفضة الخالصة فانه لا يجوز الا وزنا قال فى الذخيرة البرهانية فى الفصل التاسع من كتاب المداينات قال محمد رحمه الله تعالى فى الجامع اذا كانت الدراهم ثلثها فضة وثلثاها صفر فاستقرض رجل منها

« ١ » وهذا وان كان فيه تكلف وخروج عن الظاهر ولكن دعى اليه الاحتراز عن تضليل الامة وتفسيقها بامر لا محيص عن الخروج عنه الا بذلك قال الشاعر (اذا لم تكن الا الاسنة مركبا * فاحيلة المضطر الا ركوبها) على ان قواعد الشريعة تقتضيه فانها مبنية على التيسير لا على التشديد والتعسير وماخير صلى الله عليه وسلم بين امرين الا اختار ايسرهما على امته ومن القواعد الفقهية اذا ضاق الامر اتسع منه

عدداوهي جارية بين الناس عددا بغير وزن فلا بأس به وان لم تجر بين الناس الا وزنا
لم يجز استقراضها الا وزنا لان الصفر متى كان غالبها كانت العبرة للصفر لكونه غالبا وتكون
الفضة ساقطة الاعتبار لكونها مغلوبة وكون الصفر موزونا ما ثبت بالنص وما لم يثبت
كيله ووزنه بالنص فالعبرة في ذلك لتعامل الناس فمتى تعاملوه موزونا فلا يجوز استقراضه
الا وزنا كالذهب والفضة ومتى تعاملوه عددا كان عدديا فلا يجوز استقراضه الا عددا فقد
اسقط محمد رحمه الله تعالى اعتبار الفضة في القرض متى كانت مغلوبة ولم يسقط في حق
جواز البيع فقال لا يجوز بيعها بالفضة الخالصة الا على سبيل الاعتبار وانما كان كذلك
لان القرض اسرع جوازا من البيع لانه مبادلة صورة تبرع حكما والربا انما يتحقق في البيع
لا في التبرع فاعتبر الفضة المغلوبة في البيع دون القرض للضيق حال البيع وسعة حال التبرع
ولتظهر مزية البيع على القرض فان كانت الدراهم ثلثاها فضة وثلثها صفر لا يجوز
استقراضها الا وزنا وان تعامل الناس التبايع بها عددا لان الفضة اذا كانت غالبة بمنزلة
ما لو كان الكل فضة لكنها زيف ولو كانت كذلك لا يجوز استقراضها الا وزنا وان تعامل
الناس التبايع بها عددا كذلك ههنا وان كانت الدراهم نصفها فضة ونصفها صفر
لم يجز استقراضها الا وزنا على كل حال لانه لم يسقط اعتبار واحد منهما لان اسقاط
اعتبار واحد منهما انما يكون حال كونه مغلوبا ولم يوجد فوجب اعتبارهما
واذا وجب اعتبارهما لم يجز الاستقراض في حق الفضة الا وزنا واذا تركوا ذلك
بطل الاستقراض في الفضة فيبطل في الصفر ضرورة انتهى هذا كله في الاستقراض
وفي بيعها بالفضة الخالصة واما اذا اشترى بها اي بالمغشوشة متاعا فقال في الذخيرة
ايضا في الفصل السادس من كتاب البيوع قال في الجامع واذا كانت الدراهم ثلثاها
صفر وثلثها فضة فاشترى بها متاعا وزنا جاز على كل حال ولا تتعين تلك الدراهم
وان اشترى بها بغير عينها عددا وهي بينهم وزنا فلا خير فيه لان قوله اشتريت
بكذا درهما ينصرف الى الوزن لانهم اذا تعاملوا الشراء بها وزنا لا عددا تقررت
الصفة الاصلية للدراهم وهي الوزن وصارت العبرة للوزن والثمن اذا كان موزونا
فانما يصير معلوما باحد امرين اما بذكر الوزن او بالاشارة اليه ولم يوجد شيء من
ذلك فكان الثمن مجهولا جهالة توقعهما في المنازعة لان فيها الخفاف والثقال والثقل
معتبر عند الناس حيث تعاملوا الشراء بها وزنا وان اشترى بها بعينها عددا فلا
بأس وان تعاملوا المبايعة بها وزنا لان جهالة الوزن في المشار اليه لا تمنع جواز البيع
وان كانت بينهم عددا فاشترى بها بغير عينها عددا جاز وان كان فيها الخفاف
والثقال لانهم متى تعاملوا بها عددا لا وزنا فالجهالة من حيث الثقل والخفة لا توقعهما

(في)

فى المنازعة فلا يمنع الجواز وان كان ثلثاها فضة وثلثها صفر فهى بمنزلة الدراهم الزيوف والنبهرجة ان لم تكن مشارا اليها لايجوز الشراء الاوزنا كالو كان الكل فضة زيفا ولهذا لم يجز استقراضها الاوزنا وان كانت مشارا اليها يجوز الشراء بها من غير وزن وان كانت نصفها فضة ونصفها صفر فالجواب كالو كان ثلثاها صفر اوثلثها فضة لان عند الاستواء لاتصير الفضة تبعا للصفر فلايجوز الشراء فى حق الفضة الابطريق الوزن وكذا فى حق الصفر اه (اقول) وبهذا حصل نوع تخفيف فى القضية فان دراهم زماننا كثير منها غشه غالب على فضته فيجوز الشراء بها عددا سواء كانت بعينها اى مشارا اليها اولا (وهذا) اذا اشترى بها عروضا واما لوشرى بها فضة خالصة فلايجوز الاوزنا كامر واما لوشرى بها من جنسها فقال فى الذخيرة ايضا بعد مامر واذا كانت هذه الدراهم صنوفا مختلفة منها ماثلثاها فضة ومنها ثلثاها صفر ومنها نصفها فضة فلا بأس ببيع احداها بالآخر متفاضلا يدا بيد بصرف فضة هذا الى صفر ذاك وبالعكس كما لوباع صفرا وفضة بصفر وفضة ولايجوز نسيئة لانه يجمعهما الوزن وهما ثمنان فيحرم النسأ واما اذا باع جنسا منها بذلك الجنس متفاضلا فلو الفضة غالبة لايجوز لان المغلوب ساقط الاعتبار فكان الكل فضة فلايجوز الامثلا بمثل ولو الصفر غالبا اوكانا على السواء جاز متفاضلا صرفا للجنس الى خلافه ويشترط كونه يدا بيد وعلى هذا قالو اذا باع من العدليات التى فى زماننا واحدا باثنين يجوز يدا بيد هذه الجملة من الجامع الكبير انتهى ملخصا (بقى) هنا شئ ينبغى التنبيه عليه ايضا وقد ذكرته فى رسالتى المسماة تنبيه الرقود فى احكام النقود وهو انه قد شاع ايضا فى عرف البلاد الشامية وغيرها انهم يتبايعون بالقروش وهى قطع معلومة من الفضة كان كل واحدة منها باربعين مصرية ثم زادت قيمتها الآن على الاربعين وبقى عرفهم على اطلاق القرش ويريدون به اربعين مصرية كما كان فى الاصل ولكن لايريدون عين القرش ولاعين المصريات بل يطلقون القرش وقت البيع ويدفعون بمقدار ماسموه فى العقد امامن المصريات اومن غيرها ذهبا اوفضة فصار القرش عندهم بيانا لمقدار الثمن من النقود الرائجة على السواء المختلفة المالية لالبيان نوعه ولالبيان جنسه فيشترى احدهم بمائة قرش ثوبا مثلا ويدفع بمقابلة كل قرش اربعين مصرية اويدفع من القروش الصحاح العتيقة وتساوى الآن مائة وعشرين مصرية فيدفع كل قرش منها بدل ثلاثة قروش اومن الجديدة السليمية وتساوى الآن مائة مصرية بدل قرشين ونصف قرش اومن الجديدة المحمودية وتساوى الآن سبعين مصرية فيدفعها بدل قرش ونصف

وربع اويدفع من الريال اومن الذهب على اختلاف انواعه المتساوية فى الرواج بقيمته المعلومة من المصريات هكذا شاع فى عرفهم من كبير وصغير وعالم وجاهل ولايفهمون عندالاطلاق غيره واذاارادوانوعا خاصا عينوه فيقول احدهم بعتك كذا عائة قرش من الذهب الفلانى اوالريال الفلانى ولايفهم احدهم انه اذااشترى بالقروش واطلق ان يكون الواجب عليه دفع عينها فقد صار ذلك عندهم عرفا قوليا وهو مخصص كما قدمناه عن التحرير (وقد) رأيت بفضل الله تعالى فى القنية نظير هذا حيث قال فى باب المتعارف بين التجار كالمشروط برمز علاء الدين الترجمانى باع شيأ بعشرة دنانير واستقرت العادة فى ذلك البلد انهم يعطون كل خمسة اسداس مكان الدينار فاشتهرت بينهم فالعقد ينصرف الى ما يتعارفه الناس فيما بينهم فى تلك التجارة ثم رمز لفتاوى ابى الفضل الكرمانى جرت العادة فيما بين اهل خوارزم انهم يشترون سلعة بدينار ثم ينقدون ثلثى دينار محمودى اوثلثى دينار وطسوج نيسابورية قال يجرى على المواضعة ولاتبقى الزيادة دينا عليهم انتهى (فهذا) نص فقهى فى اعتبار العرف بذكر الدينار ودفع اقل منه وزنا مما يساوى قيمته فلم يتعين المذكور فى العقد اعتبارا للعرف كالقرش فى عرفنا الان القرش فى عرفنا يراد به مايساوى قيمته من الفضة او الذهب بانواعهما المختلفة فى القيمة المتساوية فى الرواج والاختلاف فى القيمة مع التساوى فى الرواج وان كان مانعا من صحة البيع لكن ذاك فيما يؤدى الى الجهالة بان كان يلزم منه اختلاف الثمن كما اذا اشترى بالفندقى ولم يقيده بالقديم اوالجديد فان القديم الآن بخمسة وعشرين قرشا والجديد بعشرين قرشا فالبائع يطلب القديم والمشترى يريد دفع الجديد فيؤدى الى جهالة الثمن والمنازعة فلايصح بخلاف ما اذا قال اشتريته بعشرين قرشا مثلا ودفع الفندقى الجديد مثلا اوغيره بقيمته المعلومة وقت العقد مما هو رائج فانه لاجهالة ولامنازعة فيه اصلا للعلم بان المراد بالقرش ليس عينه بل مايساويه فى القيمة من اى نقد كان لان المدار على معرفة مقدار الثمن ورفع الجهالة والمنازعة وذلك حاصل فيما ذكر ولكن لوكان الغالب الغش على كل دراهم زماننا لم يبق اشكال فى المسئلة اصلا وانما بقى الاشكال من حيث ان بعضها فضة غالبة وهذه لايجوز دفعها الاوزنا فنحتاج الى القول بالعرف للضرورة على ماقررناه سابقا والله تعالى اعلم (فان قلت) ان ماقدمته من ان العرف العام يصلح مخصصا للاثر ويترك به القياس انما هو فيما اذا كان عاما من عهد الصحابة ومن بعدهم بدليل ماقالوا فى الاستصناع ان القياس عدم جوازه لكنا تركنا القياس بالتعامل به من غير نكير من احد من الصحابة ولا من التابعين ولامن علماء كل عصر وهذا حجة يترك

(به)

به القياس (قلت) من نظر الى فروعهم عرف ان المراد به ماهو اعم من ذلك الا ترى انه نهى عن بيع وشرط وقد صرح الفقهاء بان الشرط المتعارف لايفسد البيع كشراء نعل على ان يحذوها البائع اى يقطعها * ومنه مالو شرى ثوبا او خفا خلقا على ان يرقعه البائع ويخرزه ويسلمه فانهم قالوا يصح للعرف فقد خصصوا الاثر بالعرف وانما يصح دعواك تخصيص العرف العام بما ذكرته اذا ثبت ان ماذكر من هذا المسائل ونحوها كان العرف فيها موجودا زمن المجتهدين من الصحابة وغيرهم والافيبقى على عمومه مرادا به ما قابل العرف الخاص ببلدة واحدة وهو ماتعامله عامة اهل البلاد سواء كان قديما اوحديثا (ويدل عليه) ماقدمناه عن الذخيرة فى رد ماقاله بعض مشايخ بلخ من اعتبارهم عرف بلخ فى بيع الشرب ونحوه بان عرف اهل بلدة واحدة لايترك به القياس ولايخص به الاثر ولو كان المراد بالعرف ماذكرته لكان حق الكلام فى الرد عليهم ان يقال ان العرف الحادث لايترك به القياس الخ فليتامل ولو سلم ان المراد بالعرف العام ماذكرته فاعتبار العرف الخاص ببلدة واحدة قول فى المذهب والقول الضعيف يجوز العمل به عند الضرورة كما بينته فى آخر شرح المنظومة والله تعالى اعلم بل ذكر فى فتح القدير مسئلة شراء النعل على ان يحذوها البائع انه يجوز البيع استحسانا ويلزم الشرط للتعامل ثم قال ومثله فى ديارنا شراء القبقاب على ان يسمر له سيرا انتهى فهذا عرف حادث وخاص ايضا اذ كثير من البلاد لايلبس فيها القبقاب وقد جعله معتبرا مخصصا للنص الناهى عن بيع بشرط ﴿ الباب الثانى ﴾ فيما اذا خالف العرف ماهو ظاهر الرواية فنقول اعلم ان المسائل الفقهية اماان تكون ثابتة بصريح النص وهى الفصل الاول واما ان تكون ثابته بضرب اجتهاد وراى وكثير منها مايبنيه المجتهد على ما كان فى عرف زمانه بحيث لو كان فى زمان العرف الحادث لقال بخلاف ماقاله اولا ولهذا قالوا فى شروط الاجتهاد انه لابد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الاحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف اهله اولحدوث ضرورة اوفساد اهل الزمان بحيث لوبقى الحكم على ماكان عليه اولا للزم منه المشقة والضرر بالناس ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد لبقاء العالم على اتم نظام واحسن احكام ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا مانص عليه المجتهد فى مواضع كثيرة بناها على ما كان فى زمنه لعلمهم بانه لو كان فى زمنهم لقال بما قالوا به اخذا من قواعد مذهبه (فمن ذلك) افتاؤهم بجواز الاستيجار على تعليم القرآن ونحوه لانقطاع عطايا المعلمين التى كانت فى الصدر

الاول ولو اشتغل المعلمون بالتعليم بلا اجرة يلزم ضياعهم وضياع عيالهم ولو اشتغلوا بالاكتساب من حرفة وصناعة يلزم ضياع القرآن والدين فافتوا باخذ الاجرة على التعليم وكذا على الامامة والاذان كذلك مع ان ذلك مخالف لما اتفق عليه ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد من عدم جواز الاستيجار واخذ الاجرة عليه كبقية الطاعات من الصوم والصلاة والحج وقرأة القرآن ونحو ذلك (ومن ذلك) قول الامامين بعدم الاكتفاء بظاهر العدالة فى الشهادة مع مخالفته لما نص عليه ابو حنيفة بناء على ما كان فى زمنه من غلبة العدالة لانه كان فى الزمن الذى شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية وهما ادركا الزمن الذى فشى فيه الكذب وقد نص العلماء على ان هذا الاختلاف اختلاف عصر واوان لا اختلاف حجة وبرهان (ومن ذلك) تحقق الاكراه من غير السلطان مع مخالفته لقول الامام بناء على ما كان فى زمنه من ان غير السلطان لا يمكنه الاكراه ثم كثر الفساد فصار يتحقق الاكراه من غيره فقال محمد رحمه الله باعتباره وافتى به المتاخرون لذلك (ومن ذلك) تضمين الساعى مع مخالفته لقاعدة المذهب من ان الضمان على المباشر دون المتسبب ولكن افتوا بضمانه زجرا بسبب كثرة السعاة المفسدين بل افتوا بقتله زمن الفترة (ومن ذلك) مسائل كثيرة كتضمين الاجير المشترك * وقولهم ان الوصى ليس له المضاربة بمال اليتيم فى زماننا * وافتائهم بتضمين الغاصب عقار اليتيم والوقف * وبعدم اجارته اكثر من سنة فى الدور واكثر من ثلاث سنين فى الاراضى مع مخالفته لاصل المذهب من عدم الضمان وعدم التقدير بمدة * ومنع النساء عما كن عليه فى زمن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من حضور المساجد لصلاة الجماعة * وافتائهم بمنع الزوج من السفر بزوجته وان اوفاها المعجل لفساد الزمان * وعدم قبول قوله انه استثنى بعد الحلف بطلاقها الا ببينة لفساد الزمان مع ان ظاهر الرواية خلافه * وعدم تصديقها بعد الدخول بها بانها لم تقبض المشروط تعجيله من المهر مع انها منكرة للقبض وقاعدة المذهب ان القول للمنكر لكنها فى العادة لا تسلم نفسها قبل قبضه * وكذا قولهم فى قوله كل حل على حرام يقع به الطلاق للعرف قال مشايخ بلخ وقول محمد لا يقع الا بالنية اجاب به على عرف ديارهم اما فى عرف بلادنا فيريدون به تحريم المنكوحة فيحمل عليه انتهى قال العلامة قاسم ومن الالفاظ المستعملة فى هذا فى مصرنا الطلاق يلزمنى والحرام يلزمنى وعلى الطلاق وعلى الحرام انتهى * وكذا قولهم المختار فى زماننا قول الامامين فى المزارعة والمعاملة والوقف لمكان الضرورة والبلوى وافتى كثير منهم بقول محمد بسقوط الشفعة اذا اخر طلب التملك شهرا دفعا للضرر

عن المشترى * وبرواية الحسن بان الحرة البالغة العاقلة لوزوجت نفسها من غير كفؤ لايصح لفساد الزمان * وافتاؤهم بالعفو عن طين الشارع للضرورة * وبيع الوفاء * وبالاستصناع * وكذا الشرب من السقابلا بيان قدرالماء * ودخول الحمام بلا بيان مدة المكث وقدر الماء ونحو ذلك من المسائل التى اختلف حكمها لاختلاف عادات اهل الزمان واحوالهم التى لابد للمجتهد من معرفتها وهى كثيرة جدالا يمكن استقصاؤها وسنذكر نبذة يسيرة مهمة منها (ويقرب)من ذلك مسائل كثيرة ايضا حكموا فيها قرائن الاحوال العرفية كمسئلة الاختلاف فى الميزاب وماء الطاحون * وكذا الحكم بالحائط لمن له اتصال تربيع ثم لمن له عليه اخشاب لانه قرينة على سبق اليد * وتجويزهم الشهادة بالملك لمن رأيت بيده شيأ يتصرف به وبالزوجية لمن يتعاشران معاشرة الازواج * وكذا مسئلة اختلاف الزوجين فى امتعة البيت بجعل القول لكل واحد منهما فى الصالح له وللزوج فى غيره * وتحكيم سمة الاسلام وسمة الكفر فى الركاز وفى الصلاة على القتلى فى الحرب مع الكفار * وعدم سماع الدعوى ممن عرف بحب المردان على تابعه الامرد عال كما افتى به المولى ابو السعود والتمرتاشى والرملى * وحبس المتهم بقتل ونحوه عند ظهور الامارات وجواز الدخول عن زفت اليه ليلة العرس وان لم يشهد عدلان بانها زوجته * وقبول الهدية على يد الصبيان اوالعبيد * واكل الضيف من طعام وضعه المضيف بين يديه والتقاط ماينبذ فى الطريق من نحو قشور البطيخ والرمان * والشرب من الحباب المسبلة * وعدم جواز الوضوء منها * وعدم سماع الدعوى ممن سكت بعد اطلاعه على بيع جاره اوقريبه دارامثلا * وعدم سماعها ممن سكت ايضا بعد رؤيته ذا اليد يتصرف فى الدار تصرف الملاك من هدم وبناء (ومنها) مافى اخر باب التحالف من البحر عن خزانة الاكمل وكذا فى التنوير رجل فقير بيده فى بيته غلام معه بدرة فيها عشرون الفا فادعاه موسر معروف باليسار فهو للموسر * وكذا كناس فى منزل رجل وعلى عنقه قطيفة فهى لصاحب المنزل * وكذا رجلان فى سفينة فيها دقيق واحدهما بياع دقيق والآخر سفان فالدقيق للاول والسفينة للثانى * وكذا رجل يعرف ببيع شئ دخل منزل رجل ومعه شئ من ذلك فادعياه فهو للمعروف ببيعه انتهى * وكذا مافى كتب الفتاوى رجل دخل منزل رجل فقتله رب المنزل وقال انه داعر دخل ليقتلنى فلاقصاص لو الداخل معروفا بالدعارة لكن فى البزازية وتجب الدية استحسانا لان دلالة الحال اورثت شبهة فى القصاص لافى المال * وكذا مافى شرح السير

الكبير للسرخسي لو وجد مع مسلم خمر وقال اريد تخليله اوليس لي فان كان دينا لايتهم خلي سبيله لان ظاهر حاله يشهد له والبناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه اه وامثال ذلك من المسائل التي عملوا فيها بالعرف والقرائن ونزل ذلك منزلة النطق الصريح اكتفاء بشاهد الحال عن صريح المقال واليه الاشارة بقوله تعالى ﴿ ان في ذلك لايات للمتوسمين ﴾ وقوله تعالى ﴿ وشهد شاهد من اهلها ان كان قميصه الآية ﴾ (وذكر) العلامة المحقق ابو اليسر محمد بن الغرس في الفواكه البدريه في الفصل السادس في طريق القاضي الى الحكم ان من جملة طرق القضاء القرائن الدالة على مايطلب الحكم به دلالة واضحة بحيث تصيره في حيز المقطوع به فقد قالوا لو ظهر انسان من دار ومعه سكين في يده وهو متلوث بالدماء سريع الحركة عليه اثر الخوف فدخلوا الدار في ذلك الوقت على الفور فوجدوا بها انسانا مذبوحا بذلك الحين وهو ملطخ بدمائه ولم يكن في الدار غير ذلك الرجل الذي وجد بتلك الصفة وهو خارج من الدار يؤخذ به وهو ظاهر اذلا يمترى احد في انه قاتله والقول بانه ذبح نفسه اوان غير ذلك الرجل قتله ثم تسور الحائط فذهب احتمال بعيد لايلتفت اليه اذلم ينشأ عن دليل انتهى (فان قلت) العرف يتغير ويختلف باختلاف الازمان فلو طرأ عرف جديد هل للمفتي في زماننا ان يفتي على وفقه ويخالف المنصوص في كتب المذهب وكذا هل للحاكم الآن العمل بالقرائن (قلت) مبنى هذه الرسالة على هذه المسئلة فاعلم ان المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في كتب المذهب في المسائل السابقة لم يخالفوه الا لتغير الزمان والعرف وعلمهم ان صاحب المذهب لو كان في زمنهم لقال بما قالوه «١» مما يستخرج به الحق من ظالم اويدفع دعوى متعنت ونحوه بعدم سماع دعواه اويحبسه اونحوه ولكن لابد لكل من المفتي والحاكم من نظر سديد * واشتغال مديد ومعرفة بالاحكام الشرعية والشروط المرعية * فان تحكيم القرائن غير مطرد الاترى لوان مغربيا تزوج بمشرقية وبينهما اكثر من ستة اشهر فجاءت بولد لستة اشهر ثبت نسبه منه لحديث الولد للفراش مع ان تصور الاجتماع بينهما بعيد جدا لكنه ممكن بطريق الكرامة اوالاستخدام فانه واقع كما في فتح القدير وكذا لو ولدت الزوجة ولدا اسود وادعاه رجل اسود يشبه الولد من كل وجه فهو لزوجها الابيض مالم يلاعن وحديث

«١» وقد سمعناك مافيه الكفاية من اعتبار العرف والزمان واختلاف الاحكام باختلافه فللمفتي الآن ان يفتي على عرف اهل زمانه وان خالف زمان المتقدمين وكذا للحاكم العمل بالقرائن في امثال ماذكرناه حيث كان امرا ظاهرا منه

ابن زمعة فى ذلك مشهور والقرائن مع النص لا تعتبر * وكذا لو كتب بخطه صكا بمال عليه لزيد فادعى زيد بما فى الصك فانكر المال لا يثبت عليه وان اقربان الخط خطه كما صرحوا به لان حجج الاثبات ثلاثة البينة والاقرار والنكول عن اليمين والخط ليس واحدا منها وخطه وان كان ظاهرا فى صدق المدعى لكن الظاهر يصلح للدفع لا للاثبات على انه كثيرا ما يكتب الصك قبل اخذه المال * وكذا لو شهد الشاهدان بخلاف ما قامت عليه القرينة فالمعتبر هو الشهادة مالم يكذبها الحس كما لو شهدا بان زيدا قتل عمرا ثم جاء عمرو حيا او ان الدار الفلانيه اجرة مثلها كذا وكل من رآها يقول ان اجرتها اكثر * وقد يتفق قيام قرينة على امر مع احتمال غيره احتمالا قريبا كما لو راى حجرا منقورا على باب دار كتب عليه وقفية الدار لا تثبت كونها وقفا بمجرد ذلك كما صرحوا به لاحتمال ان من بناها كتب ذلك واراد ان يقفها ثم عدل عن وقفها او مات قبله او وقفها لكن استحقها مستحق اثبت انها ملكه او كانت تهدمت واستبدلت اولم يحكم حاكم بوقفها فحكم آخر بصحة بيعها اوغير ذلك من الاحتمالات الظاهرة التى لا يثبت معها نزع الدار من المتصرف بها تصرف الملاك من غير منازع مدة مديدة فانهم صرحوا بان التصرف القديم من اقوى علامات الملك وقال الامام ابو يوسف فى كتاب الخراج وليس للامام ان يخرج شيأ من يد احد الا بحق ثابت معروف انتهى فلذا كان الحكم بالقرائن محتاجا الى نظر سديد * وتوفيق وتأييد * وعن هذا قال بعض العلماء المحققين لابد للحاكم من فقه فى احكام الحوادث الكلية وفقه فى نفس الواقع واحوال الناس يميز به بين الصادق والكاذب والمحق والمبطل ثم يطابق بين هذا وهذا فيعطى الواقع حكمه من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفا للواقع انتهى . وكذا المفتى الذى يفتى بالعرف لابد له من معرفة الزمان واحوال اهله ومعرفة ان هذا العرف خاص اوعام وانه مخالف للنص اولا ولابد له من التخرج على استاذ ماهر ولا يكفيه مجرد حفظ المسائل والدلايل فان المجتهد لابد له من معرفة عادات الناس كما قدمناه فكذا المفتى ولذا قال فى آخر منية المفتى لوان الرجل حفظ جميع كتب اصحابنا لابد ان يتلمذ للفتوى حتى يهتدى اليها لان كثيرا من المسائل يجاب عنه على عادات اهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة انتهى وقريب منه مانقله فى الاشباه عن البزازية من ان المفتى يفتى بما يقع عنده من المصلحة (وقال) فى فتح القدير فى باب ما يوجب القضاء والكفارة من كتاب الصوم عند قول الهداية ولو اكل لحما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر وقال زفر يفطر فى الوجهين انتهى ما نصه . والتحقيق ان المفتى فى الوقائع

لابدله من ضرب اجتهاد ومعرفة باحوال الناس وقد عرف ان الكفارة تفتقر الى كمال الجناية فينظر الى صاحب الواقعة ان كان ممن يعاف طبعه ذلك اخذ بقول ابى يوسف وان كان ممن لااثر لذلك عنده اخذ بقول زفر انتهى (اقول) وهذا قريب مما قاله ابو نصر محمد بن سلام من كبار ائمة الحنفية وبعض ائمة المالكية فى افطار السلطان فى رمضان انه يفتى بصيام شهرين لان المقصود من الكفارة الانزجار ويسهل عليه افطار شهر واعتاق رقبة فلا يحصل الزجر انتهى * وفى تصحيح العلامة قاسم فان قلت قد يحكون اقوالا من غير ترجيح وقد يختلفون فى التصحيح قلت يعمل بمثل ماعملوا من اعتبار تغير العرف واحوال الناس وماهو الارفق بالناس وما ظهر عليه التعامل وماقوى وجهه ولايخلو الوجود من تمييز هذا حقيقة لاظنا بنفسه ويرجع من لم يميز الى من يميز انتهى (وقد) قالوا يفتى بقول ابى يوسف فيما يتعلق بالقضاء لكونه جرب الوقائع وعرف احوال الناس * وفى البحر عن مناقب الامام محمد رحمه الله تعالى للكردرى كان محمد يذهب الى الصباغين ويسأل عن معاملتهم ومايديرونها فيمابينهم انتهى (وفى) اخر الحاوى القدسى ومتى كان قول ابى يوسف ومحمد يوافق قول ابى حنيفة لايتعدى عنه الافيما مست اليه الضرورة وعلم انه لو كان ابو حنيفة راى مارأوا لافتى به انتهى (وقد) صرحوا بان قرأة الختم فى صلاة التراويح سنة قال فى الدر المختار لكن فى الاختيار الافضل فى زماننا قدر مالايثقل عليهم واقره المصه وغيره وفى فضائل رمضان للزاهدى افتى ابو الفضل الكرمانى والوبرى انه اذا قرأ فى التراويح الفاتحة واية اوايتين لايكره ومن لم يكن عالما باهل زمانه فهو جاهل انتهى وصرحوا فى المتون وغيرها من كتب ظاهر الرواية بان رمضان يثبت بخبر عدل ان كان فى السماء علة والافلابد من جمع عظيم لان انفراد الواحد والاثنين مثلا برؤية الهلال مع توجه اهل البلد طالبين لماتوجه هوله ظاهر فى غلطه بخلاف مااذا كان فى السماء علة لاحتمال انه رآه بين السحاب ثم غطاه السحاب فلم يره بقية اهل البلد فلم يكن فيه دليل الغلط وروى الحسن عن الامام قبول الواحد والاثنين مطلقا قال فى البحر ولم ارمن رجح هذه الرواية وينبغى العمل عليها فى زماننا لان الناس تكاسلوا عن ترائى الاهلة فانتفى قولهم مع توجههم طالبين لماتوجه هو له فكان التفرد غير ظاهر فى الغلط انتهى ولايخفى انه كلام وجيه خصوصا فى زماننا هذا فانه لوتوقف ثبوته على الجمع العظيم لم يثبت الابعد يومين اوثلاثة لمانرى من اهمالهم ذلك بل نرى من يشهد برؤيته كثيرا مايحصل له الضرر من الناس من الطعن فى شهادته والقدح فى ديانته لانه

(كان)

كان سببا لمنعهم عن شهواتهم ومن جهل باهل زمانه فهو جاهل فجزاه الله عن اهل هذا الزمان خيرا (فهذا) كله وامثاله دلائل واضحة على ان المفتى ليس له الجمود على المنقول فى كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان واهله والا يضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره اعظم من نفعه فانا نرى الرجل يأتى مستفتيا عن حكم شرعى ويكون مراده التوصل بذلك الى اضرار غيره فلو اخرجنا له فتوى عما سئل عنه نكون قد شاركناه فى الاثم لانه لم يتوصل الى مراده الذى قصده الا بسببنا مثلا اذا جاء يسئل عن اخت له فى حضانة امها وقد انتهت مدة الحضانة ويريد اخذها من امها ونعلم انه لو اخذها من امها لضاعت عنده وما قصده باخذها الا اذية امها او التوصل الى الاستيلاء على مالها او لنزوجها لآخر ويتزوج بها بنته او اخته وامثال ذلك فعلى المفتى اذا راى ذلك ان يحاول فى الجواب ويقول له الاضرار لا يجوز ونحو ذلك (وقد) ذكر فى البحر مسائل عن روض النووى وذكر انها توافق قواعد مذهبنا منها قوله فرع للمفتى ان يغلظ للزجر متأولا كما اذا سأله من له عبد عن قتله وخشى ان يقتله جاز ان يقول ان قتلته قتلناك متأولا لقوله عليه الصلاة والسلام (من قتل عبده قتلناه) وهذا اذا لم يترتب على اطلاقه مفسدة انتهى « ١ » (فان قلت) اذا كان على المفتى اتباع العرف وان خالف

« ١ » وكتبت فى رد المحتار فى باب القسامة فيما لو ادعى الولى على رجل من غير اهل المحلة وشهد اثنان منهم عليه لم تقبل عنده وقالا تقبل الخ نقل السيد الحموى عن العلامة المقدسى انه قال توقفت عن الفتوى بقول الامام ومنعت من اشاعته لما يترتب عليه من الضرر العام فان من عرفه من المتمردين يتجاسر على قتل النفس فى المحلات الخالية من غير اهلها معتمدا على عدم قبول شهادتهم عليه حتى قلت ينبغى الفتوى على قولهما لاسيما والاحكام تختلف باختلاف الايام اه وكتبت ايضا فى رد المحتار فى باب العشر والخراج فى مسئلة ما اذا زرع صاحب الارض ارضه ماهو ادنى مع قدرته على الاعلى قالوا وهذا يعلم ولا يفتى به كيلا يتجرى الظلمة على اخذ اموال الناس قال فى العناية ورد بانه كيف يجوز الكتمان ولو اخذوا كان فى موضعه لكونه واجبا واجيب بانا لو افتينا بذلك لادعى كل ظالم فى ارض شأنها ذلك انها قبل هذا كانت تزرع الزعفران مثلا فيأخذ خراج ذلك وهو ظلم وعدوان اه وكذا قال فى فتح القدير قالوا لا يفتى بهذا لما فيه من تسليط الظلمة على اموال المسلمين اذ يدعى كل ظالم ان الارض تصلح لزراعة الزعفران ونحوه وعلاجه صعب اه منه

المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية فهل هنا فرق بين العرف العام والعرف الخاص كما في القسم الاول وهو ماخالف فيه العرف النص الشرعي (قلت) لافرق بينهما هنا الا من جهة ان العرف العام يثبت به الحكم العام والعرف الخاص يثبت به الحكم الخاص (وحاصله) ان حكم العرف يثبت على اهله عاما اوخاصا فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على اهل سائر البلاد والخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط (ولهذا) قال العلامة السيد احمد الحموي في حاشيته على الاشباه مانصه قوله الحكم العام لايثبت بالعرف الخاص يفهم منه ان الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص ومنه ماتقدم في الكلام على المدارس الموقوفة على درس الحديث ولايعلم ان الواقف اراد قراءة مايتعلق بمعرفة المصطلح اوقراءة متن الحديث حيث قيل باتباع اصطلاح كل بلد انتهى يعني ان كان واقف المدرسة في بلدة تعارف اهلها اطلاق المحدث على العالم بمصطلح الحديث اي بعلم اصوله كالنخبة ومختصر ابن الصلاح والفية العراقي يصرف الوقف اليه وان تعارفوا اطلاقه على العالم بمتن الحديث كصحيح البخاري ومسلم يصرف اليه (وقدمنا) عن مشايخ بلخ انهم قالوا في كل حل علي حرام ان محمدا قال لايقع الطلاق الا بالنية بناء على عرف دياره اما في عرف بلادنا فيقع فهذا صريح في اعتبار عرف بعض البلاد واعتبار العرف الحادث على عرف قبله (واصرح منه) انهم ذكروا في المتون وغيرها في باب الحقوق ان العلو لايدخل بشراء بيت بكل حق هوله وبشراء منزل لايدخل الابكل حق هوله او بمرافقه ويدخل في الدار مطلقا فقال في البحر نقلا عن الكافي ان هذا التفصيل مبني على عرف الكوفة وفي عرفنا يدخل العلو في الكل والاحكام تبتني على العرف فيعتبر في كل اقليم وفي كل عصر عرف اهله انتهى (وفيه) في فصل مايدخل في البيع تبعا ان السلم المنفصل لايدخل في البيع في عرفهم وفي عرف القاهرة ينبغي دخوله مطلقا لان بيوتهم طبقات لاينتفع بها بدونه انتهى واصله في فتح القدير وهو ماخوذ من قول الهداية في دخول المفتاح تبعا للغلق لانه لاينتفع به الابه (وفي) الاشباه حلف لاياكل لحما حنث باكل الكبد والكرش على مافي الكنز مع انه لايسمى لحما عرفا ولذا قال في المحيط انه انما يحنث على عادة اهل الكوفة واما في عرفنا فلا يحنث لانه لايعد لحما انتهى وهو حسن جدا ومن هنا وامثاله علم ان العجمي يعتبر عرفه قطعا ومن هنا قال الزيلعي في قول الكنز والواقف على السطح داخل ان المختار ان لايحنث في العجم لانه لايسمى داخلا

عندهم انتهى كلام الاشباه (وفيها) ايضا عن منية المفتى دفع غلامه الى حائك مدة معلومة لتعليم النسج ولم يشرط الاجر على احد فلما علم العمل طلب الاستاذ الاجر من المولى والمولى من الاستاذ ينظر الى عرف اهل تلك البلدة فى ذلك العمل الخ (وفيها) ايضا اوباع التاجر فى السوق شيأ بثمن ولم يصرحا بحلول ولا تأجيل وكان المتعارف فيما بينهم ان البائع يأخذ كل جمعة قدرا معلوما انصرف اليه بلا بيان قالوا لان المعروف كالمشروط انتهى (ولا شك) ان هذا لم يتعارف فى كثير من البلاد فاعتبر فيه عرف اهل ذلك السوق الخاص مع ان المنصوص عليه فى كتب المذهب حلول الثمن مالم يشترط تاجيله (ومثله) ماصرح به اصحاب المتون كالكنز وغيره فيما لوحلف لاياكل خبزا اورأسا من ان الخبز مااعتاده اهل بلده والرأس مايباع فى مصره وذكر الشراح ان على المفتى ان يفتى بما هو المعتاد فى كل مصر وقع الحلف فيه وفى باب الربا من البحر عن الكافى والفتوى على عادة الناس (فهذه) النقول ونحوها دالة على اعتبار العرف الخاص وان خالف المنصوص عليه فى كتب المذهب مالم يخالف النص الشرعى كما قدمناه وكيف يصح ان يقال لايعتبر مطلقا مع ان كل متكلم انما يقصد مايتعارفه (وفى) جامع الفصولين مطلق الكلام فيما بين الناس ينصرف الى المتعارف انتهى (وفى) فتاوى العلامة قاسم التحقيق ان لفظ الواقف والموصى والحالف والناذر وكل عاقد يحمل على عادته فى خطابه ولغته التى يتكلم بها وافقت لغة العرب ولغة الشارع اولا انتهى «١» (اقول) وبما قررناه تبين لك ان ماتقدم عن الاشباه من ان المذهب عدم اعتبار العرف الخاص انما هو فيما اذا عارض النص الشرعى فلا يترك به القياس ولا يخص به الاثر بخلاف العرف العام كما مر تقريره فيما نقلناه عن الذخيرة فى الباب الاول واما العرف الخاص اذا عارض النص المذهبى المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه اصحاب المتون والشروح والفتاوى فى الفروع التى ذكرناها وغيرها وشمل العرف الخاص القديم والحادث كالعرف العام (وبما قررناه) ايضا اتضح لك معنى ماقاله فى القنية واشرنا اليه فى البيت السابق من انه ليس للمفتى ولا للقاضى ان يحكما بظاهر الرواية ويتركا العرف

«١» وفى شرح السير الكبير للسرخسى الحاصل انه يعتبر فى كل موضع عرف اهل ذلك الموضع فيما يطلق عليه من الاسم اصله ماروى ان رجلا سال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ان صاحبا لنا اوجب بدنة افتجزيه البقرة فقال ممن صاحبكم فقال من بنى رباح فقال ومتى اقتنت بنو رباح البقر انما وهم صاحبكم الابل اه منه

والله تعالى اعلم (تنبيه) اعلم ان كلامن العرف العام والخاص انما يعتبر اذا كان شائعا بين اهله يعرفه جميعهم ولهذا نقل البيرى فى شرح الاشباه عن المستصفى مانصه التعامل العام اى الشائع المستفيض والعرف المشترك لايصح الرجوع اليه مع التردد انتهى (ثم) نقل عن المستصفى ايضا مانصه ولايصلح مقيدا لانه لما كان مشتركا صار متعارضا انتهى (فقوله) التعامل العام يشمل العام مطلقا اى فى جميع البلاد والعام المقيد اى فى بلدة واحدة فكل منهما لايكون عاما تبنى الاحكام عليه حتى يكون شائعا مستفيضا بين جميع اهله اما لو كان مشتركا فلا يبنى عليه الحكم للتردد فى ان المتكلم قصد هذا المعنى او المعنى الآخر فلا يتقيد احد المعنيين لتعارضهما بتحقق الاشتراك (اقول) وينبغى تقييد ذلك بما اذا لم يغلب احد المعنيين على الآخر كما يشعر به قوله والعرف المشترك فان الاشتراك يقتضى تساوى المعنيين وكذا قوله صار متعارضا فان المرجوح لايعارض الراجح وانما المتعارضان ما كانا متساويين اما لو كان احدهما اشهر كانت الشهرة قرينة على ارادته (ولذا) قال فى الاشباه انما تعتبر العادة اذا اطردت اوغلبت ولذا قالوا فى البيع لو باع بدراهم اودنانير وكانا فى بلد اختلف فيها النقود مع الاختلاف فى المالية والرواج انصرف البيع الى الاغلب قال فى الهداية لانه هو المتعارف فينصرف المطلق اليه انتهى فهذا صريح فيما قلناه والله تعالى اعلم ﴿ فصل ﴾ فى ذكر بعض فروع مهمة مبنية على العرف (منها) مافى الذخيرة البرهانية وغيرها لو جهز ابنته فماتت فادعى انه دفعه عارية لاملكا فالقول للزوج لان الظاهر التمليك وحكى عن السغدى انه للاب لان اليد من جهته وقال الصدر الشهيد فى واقعاته المختار للفتوى ان القول للزوج اذا كان العرف مستمرا ان الاب يدفع مثله جهازا لاعارية كما فى ديارنا وان كان مشتركا فالقول للاب انتهى (ومشى) عليه فى التنوير من كتاب العارية وكذا فى الاشباه وصرح ايضا بان هذا التفصيل هو المختار للفتوى وحكى عن قاضى خان قولا رابعا وهو قوله وعندى ان الاب ان كان من كرام الناس واشرافهم لم يقبل قوله وان كان من الاوساط قبل انتهى (اقول) ويمكن التوفيق بان القول الاول مبنى على استمرار العرف بقرينة قوله لان الظاهر التمليك اى الظاهر فى العرف والعادة المستمرة اما اذا لم يكن ذلك هو العادة المستمرة لم يكن التمليك ظاهرا بل كان القول للاب لانه لايعرف الامن جهته وعلى هذا يحمل قول السغدى انه للاب واما ماذكره قاضى خان فهو فى الحقيقة بيان لموضع الاستمرار وموضع الاشتراك الواقعين فى القول المختار للفتوى بان استمرار دفعه جهازا لاعارية انما هو فيما

اذا كان الاب من الاشراف وان عدم الاستمرار انما هو فيما بين اوساط الناس (لكن) قد يقال ان الدفع عارية نادر بين الاوساط والعبرة للغالب كما حررناه آنفاً و ح فقولهم وان كان مشتركا فالقول للاب معناه اذا كان الاشتراك على سبيل التساوى * امالو ترجح احدهما كما هو الواقع فى زماننا فيما بين اكثر الناس من الدفع تمليكا فالاظهر ان القول للزوج لان الشائع الغالب هو الظاهر والظاهر يصلح للدفع فتندفع به دعوى الاب انه عارية (لكن) بقى هنا شئ وهو ان ظاهر كلامهم ان القول للزوج وان صرح بدعوى التمليك مع ان التصريح بذلك اقرار بملك الاب ودعوى انتقاله الى البنت ولا عبرة للظاهر مع الاقرار (ويدل) لذلك ما فى البحر عن البدائع فى مسئلة اختلاف الزوجين فى متاع البيت من ان القول لكل منهما فيما يصلح له لان الظاهر شاهد له مالم تقر المرأة بان هذا المتاع اشتراه الزوج فان اقرت بذلك سقط قولها لانها اقرت بالملك لزوجها ثم ادعت الانتقال اليها فلا يثبت الانتقال الا بالبينة انتهى (ثم) قال وكذا اذا ادعت انها اشترته منه كما فى الخانية ولا يخفى انه لو برهن على شرائه كان كاقرارها بشرائه منه فلا بد من بينة على الانتقال اليها منه بهبة ونحوها ولا يكون استمتاعها بمشريه ورضاه بذلك دليلا على انه ملكها ذلك كما تفهمه النساء والعوام وقد افتيت بذلك مرارا اه (اقول) وقد يجاب بالفرق بين المسئلتين بان العرف المستمر فى تمليك الاب الجهاز مصدق لدعوى التمليك فلم يعتبر ما استلزمته الدعوى من الاقرار اما مسئلة الامتعة فان العرف المستمر فيها هو ملك المراة للصالح لها وهى لم تدع الملك حتى يكون العرف مصدقا لها بل ادعت التمليك الذى لا يصدقه العرف فاعتبر ما استلزمته دعواها من الاقرار (ونظيره) ماقالوا فيما لو ارسل الى زوجته شيأ وادعى انه من المهر وادعت انه هدية فالقول له فى غير المهيأ للاكل والقول لها فى المهيأ له كخبز ولحم مشوى لان الظاهر يكذبه وكذا لو ادعت انه من المهر وادعى انه وديعة فان كان من جنس المهر فالقول لها والا فله بشهادة الظاهر فقد حكموا الظاهر فى المسئلتين لكن الثانية اشبه بمسئلتنا لان فى الاولى اتفقا على التمليك واختلفا فى صفته وفى الثانية ادعت المراة التمليك وانكره وجعلوا القول لها عملا بالظاهر كما فى مسئلة الجهاز والله تعالى اعلم (ومقتضى) هذا انها لو ادعت المبعوث انه من الكسوة الواجبة عليه وهو من جنسها ان يكون القول قولها كما فى المهر (وعلى) هذا فقوله فى البحر ولا يكون استمتاعها بمشريه الخ ينبغى تقييده بنحو اثاث المنزل من نحو فراش وحصير واوان بخلاف ثياب البدن التى البسها

اياها فليس له اخذها منها كما قالوا فيما لو اتخذ لولده الكبير او تلميذه ثيابا وسلمها اليه ليس له دفعها لغيره وكذا الصغير وان لم يسلم اليه (ومنها) مامر من دخول العلو في بيع البيت والمنزل والدار وان لم يذكر بحقوقه ومرافقه بناء على العرف الحادث كما مر عن الكافي وان ما في المتون من التفصيل مبني على عرف الكوفة (اقول) وعلى هذا فما في المتون ايضا من ان الشرب لا يدخل في البيع بدون التصريح اوذكر الحقوق مبني على عرفهم ايضا ولا شك في دخوله في عرف ديارنا الشامية فان الدار التي لها شرب يجري اليها تزداد قيمتها زيادة وافرة وقد كنت ذكرت ذلك بحثا فيما علقته على البحر (ثم) قريبا من كتابتي لهذا المحل صارت هذه المسئلة واقعة الفتوى حيث باع رجل دارا عظيمة بصالحية دمشق مشتملة على مياه غزيرة يقصدها الامراء وكبار التجار للتنزه ايام الصيف والربيع فاراد البائع ان يمنع الماء عن الدار ليتوصل الى مقايلة البيع مع المشتري لان الدار بدون الماء ربما لا تساوي نصف الثمن وتعلل بما ذكره الفقهاء من عدم الدخول بلا ذكر كل حق ونحوه (فاجبت) بانه ليس له ذلك بناء على العرف (ثم) راجعت الذخيرة البرهانية في الفصل الخامس فيما يدخل تحت البيع من غير ذكره صريحا وما لا يدخل فرأيته قال بعدما ذكر مسئلة الشرب والطريق والبستان فالاصل ان ما كان في الدار من البناء او كان متصلا به يدخل في بيعها من غير ذكر بطريق التبعية ومالا فلا الا اذا كان شيأ جرى العرف فيه فيما بين الناس ان البائع لا يمنعه عن المشتري فح يدخل وان لم يذكره في البيع والمفتاح يدخل استحسانا لا قياسا لانه غير متصل بالبناء وقلنا بالدخول بحكم العرف والقفل والمفتاح لا يدخلان والسلم ان كان متصلا بالبناء يدخل والا فلا ومثله السرير انتهى ملخصا (فعلم) من قوله فقلنا بالدخول بحكم العرف ان ما نصوا على عدم دخوله انما لم يدخل لعدم التعارف بدخوله وانه لو جرى العرف بدخوله لدخل فالشرب لم يتعارفوا دخوله فقالوا انه لا يدخل والمفتاح تعارفوا دخوله فقالوا انه تدخل (ويدل) على ذلك انه بعد ان ذكر عدم دخول الشرب والطريق قال والاصل الخ فبين بذلك الاصل ان ما كان القياس عدم دخوله انما لا يدخل اذا لم يتعارف دخوله فاذا تعورف دخوله دخل لان العرف يعارض القياس ولذا دخل المفتاح فاذا تعورف دخول الشرب كما في زماننا يدخل (ويدل) على ذلك ايضا انهم نصوا على ان السلم الغير المتصل لا يدخل اي لعدم العرف انتهى فتأمل مع انه في الفتح والبحر صرحا بدخوله في البيت المبيع بالقاهرة دون غيرها لان بيوتهم طبقات

لا ينتفع بها الا به كما قدمناه. فاذا دخل السلم الذى نص الفقهاء صريحا على عدم دخوله اعتبارا للعرف الخاص بأهل القاهرة لانه لا ينتفع بالبيت الا به مع ان المشترى يمكنه ان يعمل سلما لنفسه بقيمة يسيرة فابالك بالشرب الذى لو اراد المشترى ان يجرى بدله شربا آخر يحتاج الى ان ينفق قدر قيمة الدار او اكثر مع انه لائتلاف اهل ديارنا على جريان المياه فى دورهم لا يمكنهم الانتفاع بالدار الا بمائها والدار التى لا ماء لها لا يسكنها غالبا الا العاجز عن شراء دار لها ماء جار ولاسيما اذا كانت الدار معدة للتنزه مثل الدار المذكورة فى الحادثة فان اعظم المقاصد من سكناها التنزه بمائها الغزير ولذا بنيت هذه الدار فى احسن موضع من صالحية دمشق هوا كثرها ماء واعدلها هواء فلا ينبغى التردد فى دخول مائها تبعا لها والله تعالى اعلم (ومنها) انهم قالوا الحلف بالعربية فى الفعل المضارع المثبت لا يكون الا بحرف التأكيد وهو اللام والنون كقوله والله لافعلن كذا حتى لو قال والله افعل كذا كانت يمينه على النفى وتكون لا مضمرة كما فى تالله تفتئو تذكر يوسف فكأنه قال والله لا افعل لامتناع حذف حرف التوكيد فى الاثبات بخلاف حرف النفى قال شيخ الاسلام العلامة المحقق الشيخ على المقدسى فى شرحه على نظم الكنز فعلى هذا اكثر ما يقع من العوام لا يكون يمينا لعدم اللام والنون فلا كفارة عليهم فيها انتهى اى لا يكون يمينا على الاثبات فلا كفارة عليهم اذا تركوا ذلك الشئ * ثم قال لكن ينبغى ان تلزمهم لتعارف الحلف بذلك * ويؤيده ما نقلناه عن الظهيرية انه لو سكن الهاء اورفع اونصب بالله يكون يمينا مع ان العرب ما نطقت بغير الجر انتهى قال العلامة الشيخ ابراهيم الحلبى فى حاشيته على الدر المختار وقول بعض الناس انه يصادم المنقول فى المذهب يجاب عنه بان المنقول فى المذهب كان على عرف صدر الاسلام قبل ان تتغير اللغة واما الآن فلا يأتون باللام والنون فى مثبت القسم اصلا ويفرقون بين الاثبات والنفى بوجود لا وعدمها وما اصطلاحهم على هذا الا كاصطلاحهم لغة الفرس ونحوها فى الايمان لمن تدبر انتهى (قلت) وكهذه المسئلة ما ذكره فى البحر فى باب التعليق ان جواب الشرط يجب اقترانه بالفاء اذا وقع جملة اسمية اوفعلية فعلها طلبى اوجامد اومقرون بما اوقد اولن اوتنفيس اوالقسم اورب فلا يتحقق التعليق الا بالفاء فى هذه المواضع الا ان يتقدم الجواب فيتعلق بدونها على ان الاول هو الجواب عند الكوفيين اودليل الجواب عند البصريين فلو لم يأت بالفاء فى موضع وجوبها كان منجزا كان دخلت الدار انت طالق فان نوى تعليقه دين وكذا ان نوى تقديمه وعن ابى يوسف انه يتعلق حملا لكلامه على الفائدة فتضمر الفاء بناء على

قول الكوفيين بجواز حذفها اختيارا ومنعه اهل البصرة وعليه تفرع المذهب واورد على البصريين قوله تعالى (وان اطعتموهم انكم لمشركون) واجيب بانه على تقدير القسم انتهى ملخصا ولم يفرق بين العالم والجاهل وينبغي على ما مر اعتبار العرف فان العوام لا يفرقون بين اثباتها وحذفها مع قصدهم التعليق فينبغي ان يتعلق قضاء وديانة اخذا بما روي عن ابي يوسف * وذكر في البحر ايضا في اول باب الكنايات عند قوله فتطلق واحدة رجعية في اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة فقال واطلق في واحدة فافاد انه لا معتبر في اعرابها وهو قول العامة وهو الصحيح لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب والخواص لا يلتزمونه في كلامهم عرفا بل تلك صناعتهم والعرف لغتهم وقد ذكرنا في شرحنا على المنار انهم لم يعتبروه هنا واعتبروه في الاقرار فيما لو قال درهم غير دانق رفعا ونصبا فيحتاجون الى الفرق انتهى وفي اقرار الدر المختار قال اليس لي عليك الف فقال بلى فهو اقرار وان قال نعم فلا وقيل نعم اي يكون اقرارا لان الاقرار يحمل على العرف لا على دقائق العربية كذا في الجوهرة انتهى وذكر في كتاب السرقة قال انا سارق هذا الثوب قطع ان اضاف لكونه اقرارا بالسرقة وان نونه ونصب الثوب لا يقطع لكونه عدة لا اقرارا كذا في الدرر وتوضيحه انه اذا قيل هذا قاتل زيد اي بالاضافة معناه انه قتله واذا قيل قاتل زيدا معناه انه يقتله والمضارع يحتمل الحال والاستقبال فلا يقطع بالشك قلت في شرح الوهبانية ينبغي الفرق بين العالم والجاهل لان العوام لا يفرقون انتهى ما في الدر المختار * وذكر في التلويح ان نعم لتقرير ما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا وبلى مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا قال فعلى هذا لا يصح بلى في جواب كان لي عليك كذا ولا يكون نعم اقرارا في جواب اليس لي عليك كذا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف حتى يقام كل منهما مقام الاخر ويكون اقرارا في جواب الايجاب او النفي استفهاما او خبرا انتهى وهذا مؤيد لما قلنا وقدمنا عن العلامة قاسم ان لفظ الواقف والحالف وكل عاقد يحمل على عادته ولغته وافقت لغة العرب اولا ويدل على ذلك ايضا ان الكلام العربي على اختلاف لغاته انما وضع للتفاهم والتخاطب ولاشك ان كل متكلم يقصد مدلول لغته فيحمل كلامه عليها وان خالفت لغة الحاكم والقاضي باعتبار قصده الا ترى ان الكوفي لو اسقط الفاء صح تعليقه الشرط وليس للقاضي البصري الحكم عليه بالتنجيز فنفرض اهل زماننا بمنزلة الكوفي بل يحمل كلامهم على مرادهم وان خالف مذاهب النحاة ولهذا افتى المتأخرون بان علي الطلاق لا افعل كذا تعليق مع انه ليس فيه اداة تعليق

اصلا اذلاشك ان لغة هذا الزمان الملحونة صارت بمنزلة لغة اخرى لايقصدون
غيرها فحمل كلامهم على غير لغتهم صرف له الى غير معناه ولايجب مراعاة الالفاظ
اللغوية والقواعد العربية الا فى القرأن والحديث وانما بنى الفقهاء الاحكام على
القواعد العربية لانها المعلومة لهم لا لكون القواعد العربية متعبدا بها بل لايجوز
العدول عن مراعاتها فعلم ان كلامهم مع العربى ومن التزم لغة العرب والله تعالى اعلم
ويدل عليه ما يأتى فى تقرير المسئلة التالية لهذه (ومنها) مسئلة اختلف فيها المتأخرون
وهى انعقاد النكاح بلفظ التجويز بتقديم الجيم فافتى صاحب التنوير العلامة الغزى
بعدم الانعقاد وله فيه رسالة حاصلها الاستدلال بما فى التلويح للسعد التفتازانى من
ان اللفظ اذا صدر لاعن قصد صحيح بل عن تحريف وتصحيف لم يكن حقيقة ولا مجازا
لعدم العلاقة بل غلطا فلا اعتبار به اصلا انتهى قال عمدة المتأخرين العلامة الشيخ
علاء الدين فى الدر المختار بعد نقله ذلك نعم لو اتفق قوم على النطق بهذه الغلطة
وصدرت عن قصد كان ذلك وضعا جديدا فيصح كما افتى به المرحوم ابو السعود
انتهى (اقول) وافتى به ايضا العلامة المرحوم الشيخ خير الدين الرملى فى فتاواه
ورد ما قاله الغزى بقوله ولاشك ان الصادر من الجهلة الاغمار تصحيف لادخل فيه
لبحث الحقيقة والمجاز ولا لنفى الاستعارة المرتب على عدم العلاقة فيه اذ معناه الاصلى
اى معنى لفظ التجويز وهو التسويغ اوجعله مارا غير ملاحظ لهم اصلا اذ العامى
بمعزل عن درك ذلك وحيث كان تصحيفا وغلطا فجميع ما جاء به الغزى لايصلح لاثبات
المدعى وحيث اقر بانه تصحيف كيف يتجه له نفى العلاقة والاستدلال بما ذكره السعد
وغايته اثبات عدم صحة الاستعمال ولا منكر له بل مسلم كونه تصحيفا بابدال حرف
مكان حرف فلم يتعد الدليل صورة المسئلة نعم لو صدر من عارف يأتى فيه ما يأتى
فى الالفاظ المصرح بعدم الانعقاد بها وهو والله اعلم محل فتوى الشيخ زين بن
نجيم ومعاصريه فيقع الدليل فى محله ح ولهذا الوجه كان الحكم عند الشافعية كذلك
فان المصرح به فى عامة كتبهم انه لايضر من عامى ابدال الزاى جيما مع انهم اضيق منا
بالفاظه اذ لايصح عندهم الا بلفظ التزويج والانكاح ولم نر فى مذهبنا ما يوجب المخالفة
لهم والله اعلم انتهى وتمام تحقيق هذه المسئلة فى حاشيتنا رد المحتار (ومنها) مسئلة
بيع الثمار على الاشجار عند وجود بعضها دون بعض فقد اجازه بعض علمائنا للعرف
قال فى الذخيرة البرهانية فى الفصل السادس من البيع واذا اشترى ثمار بستان
وبعضها قد خرج وبعضها لم يخرج فهل يجوز هذا البيع ظاهر المذهب انه لايجوزه
وكان شمس الائمة الحلوانى يفتى بجوازه فى الثمار والباذنجان والبطيخ وغير ذلك وكان

يزعم انه مروى عن اصحابنا وهكذا حكى عن الشيخ الامام الجليل ابى بكر محمد بن الفضل انه كان يفتى بجوازه وكان يقول اجعل الموجود اصلا فى هذا العقد وما يحدث بعد ذلك تبعا ولهذا يشترط ان يكون الخارج اكثر لان الاقل تابع للاكثر ولا يجعل الاكثر تابعا للاقل وقد روى عن محمد فى بيع الورد على الاشجار انه يجوز ومعلوم ان الورد لا يخرج جملة ولكن يتلاحق البعض بالبعض قال شمس الائمة السرخسى والصحيح عندى انه لا يجوز هذا البيع لان المصير الى هذا الطريق انما يكون عند تحقق الضرورة ولا ضرورة هاهنا لانه يمكنه ان يبيع اصول هذه الاشياء مع ما فيها من الثمرة وما يتولد بعد ذلك يحدث على ملك المشترى وعلى هذا نص القدورى فان كان البائع لا يعجبه بيع الاشجار فالمشترى يشترى الثمار الموجودة ببعض الثمن ويؤخر العقد فى الباقى الى وقت وجوده او يشترى الموجود بجميع الثمن ويحل له البائع الانتفاع بما يحدث فيحصل مقصودهما بهذا الطريق ولا ضرورة الى تجويز العقد فى المعدوم انتهى (وذكر) حاصل ذلك فى البحر وذكر ان شمس الائمة نقل عن الامام الفضلى ما مر ولم يقيده عنه بكون الموجود وقت العقد اكثر بل قال عنه اجعل الموجود اصلا فى العقد وما يحدث بعد ذلك تبعا وقال استحسن فيه لتعامل الناس فانهم تعاملوا بيع ثمار الكرم بهذه الصفة ولهم فى ذلك عادة ظاهرة وفى نزع الناس عن عاداتهم حرج انتهى ثم ذكر عن المعراج ان الاصح ما ذهب اليه السرخسى وهو ظاهر المذهب من عدم الجواز فى المعدوم اى بناء على ما مر عن السرخسى من عدم الضرورة لامكان التخلص عن ذلك (اقول) لاشك فى تحقق الضرورة فى زماننا لغلبة الجهل على عامة الباعة فانك لا تكاد تجد واحدا منهم يعلم هذه الحيلة ليتخلص بها عن هذه الغائلة ولا يمكن العالم تعليمهم ذلك لعدم ضبطهم ولو علموا ذلك لا يعلمون الا ما الفوا واعتادوا وتلقوه جيلا عن جيل ولقد صدق الامام الفضلى فى قوله ولهم فى ذلك عادة ظاهرة وفى نزع الناس عن عاداتهم حرج فهو نظر الى ان ذلك غير ممكن عادة فاثبت الضرورة والامام السرخسى نظر الى انه ممكن عقلا بما ذكره من الحيلة فنفى الضرورة ولا يخفى ان المستحيل العادى لا حكم له وان امكن عقلا وفيما ذكره الامام الفضلى تيسير على الناس ورحمة بهم من حيث صحة بيعهم وحل اكلهم الثمار والخضراوات وتناولهم اثمان ذلك * نعم من كان عالما بالحكم لا يحل له مباشرة هذا العقد لعدم الضرورة فى حقه تامل (لكن) بقى شئ آخر وهو انهم صرحوا بان بيع الثمار على الاشجار انما يصح اذا شراها مطلقا او بشرط القطع اما بشرط الترك على الاشجار فلا يصح لانه شرط لا يقتضيه البيع وفيه لاحد

المتعاقدين منفعة وهي زيادة النمو والنضج ولا يخفى انهم في هذا الزمان وان لم يشترطوا الترك لكنه معروف عندهم وقد قالوا ان المعروف عرفا كالمشروط شرطا ولو علم المشتري ان البائع يأمره بالقطع لم يرض بشرائه بعشر الثمن وايضا يشترون البطيخ والخيار والباذنجان ونحوها من الخضراوات بشرط ابقائها صريحا وبشرط أن يسقيها البائع مرات متفرقات معدودة حتى تنمو ويظهر ما لم يكن منها ظاهرا ولم ار من صرح بجواز ذلك بناء على العرف وينبغي جوازه بناء على ما مر فانه حيث جاز للعرف بيع المعدوم مع ان بيعه باطل لا فاسد فيجوز البيع مع هذا الشرط بالاولى فتامل ذلك واعمل بما يظهر لك فاني لا اجزم بما قلته لاني لم ار من صرح به والفكر خوان (ومنها) بيع المظروف كزيت مثلا على ان يزنه ويطرح للظرف ارطالا معلومة فانه شرط فاسد لان مقتضى العقد طرح مقدار وزنه لكنه قد تعارفه الناس في عامة البلدان وقد يستأنس له بما ذكروا في المتون انه يصح بيع نعل على ان يحذوه ويشركه قال في البحر والقياس فساده لما فيه من النفع للمشتري مع كون العقد لا يقتضيه وما ذكره في المتن جواب الاستحسان للتعامل وفي الخروج عن العادة حرج بين بخلاف اشتراط خياطة الثوب لعدم العادة فبقي على اصل القياس وتسمير القبقاب كتشريك النعل كما في فتح القدير وفي البزازية اشترى ثوبا او خفا خلقا على ان يرقعه البائع ويخرزه ويسلمه صح للعرف ومعنى يحذوه يقطعه انتهى ما في البحر (وذكر) قبله في ضابط فساد البيع بشرط انه كل شرط لا يقتضيه العقد ولا يلائمه وفيه منفعة لاحد المتعاقدين او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق ولم يجر العرف به ولم يرد الشرع بجوازه قال فلا بد في كون الشرط مفسدا للبيع من هذه الشرائط الخمسة فان كان الشرط يقتضيه العقد لا يفسد كشرط ان يحبس المبيع الى قبض الثمن ونحوه وان كان لا يقتضيه لكن ثبت تصحيحه شرعا فلا مرد له كشرط الاجل في الثمن وفي المبيع السلم وشرط الخيار لا يفسده وان كان متعارفا كشراء نعل على ان يحذوها البائع او يشركها فهو جائز الخ انتهى فقد جعل الشرط المتعارف كالشرط الثابت تصحيحه شرعا وعلل المسئلة في الذخيرة بقوله لان التعارف والتعامل حجة يترك به القياس ويخص به الاثر انتهى ومقتضى هذا الجواز في المسئلة بيع المظروف وكذا مسئلة بيع الثمار لانه شرط فيه تعامل عامة لناس في عامة البلدان اكثر من تعاملهم بيع النعل على ان يحذوها ومن تعامل بيع الثوب على ان يرقعه بل ما سمعنا بذلك في زماننا وان وقع فهو من افراد نادرة لا يثبت به تعامل وكانه كان في زمن السلف او في بعض البلاد اما بيع المظروف فهو شائع مستفيض وكثيرا ما يكون فيه ضرورة فان كثيرا

من المبيعات المظروفة لا يمكن اخراجها من ظرفها بل تباع معه ويطرح للظرف مقدار معلوم بين التجار اوبين المتعاقدين لايحصل فيه تفاوت كثير ولا يؤدي الى منازعة الا نادرا والنادر لاحكم له (وهذا ايضا) لست اجزم به لانى لم ار احدا قال به بل المصرح به فى عامة الكتب القديمة والحديثة خلافه ولا يطمئن القلب الى العمل بما لم يصرح احد به نعم ما ذكرته من الشواهد يؤيده وفيه تيسير عظيم ولكن هذا بالنسبة الى بيع الناس فيما بينهم لئلا نحكم بفساد بيعهم والحاقه بالربا اما العالم بالحكم فلا ينبغى له فعل ذلك بل عليه التنزه عن افعال عوام الناس واتباع ما قاله الفقهاء اذ لا ضرورة الى العدول عنه بالنسبة اليه بخلافه بالنسبة الى عامة الناس والله تعالى اعلم (ومنها) ما تعارف عليه اهل زماننا من اخذ عشر الاراضى من المستاجر دون المؤجر عملا بقول الامامين وقال ابو حنيفة انه على المؤجر واقتصر عليه فى الخصاف والاسعاف وقدمه قاضى خان وبه افتى جماعة من متاخرى الحنفية كالشيخ خير الدين الرملى والشيخ اسمعيل الحايك مفتى دمشق تلميذ الشيخ علاء الدين الحصكفى والشيخ زكريا افندى وعطاء الله افندى المفتيين فى دار السلطنة المحمية وتبعهم مفتى دمشق حامد افندى العمادى (اقول) وقد وقعت هذه الحادثة فى زماننا وتكرر السؤال عنها وملت فيها الى الجواب بقول الامامين لانه قول مصحح ايضا فقد قال فى الدر المختار عن الحاوى القدسى وبقولهما نأخذ ولانه يلزم على قول الامام فى زماننا حصول ضرر عظيم على جهة الاوقاف وغيرها لا يقول به احد وذلك انه جرت العادة فى زماننا ان اصحاب التيمار والزعماء الذين هم وكلاء مولانا السلطان نصره الله تعالى يأخذون العشر والخراج من المستأجرين وكذا جرت العادة ايضا ان حكام السياسة ياخذون الغرامات الواردة على الاراضى من المستأجرين ايضا وغالب القرى والمزارع اوقاف والمستأجر بسبب ما ذكرناه لا يستأجر الارض الا باجرة يسيرة جدا فقد تكون قرية كبيرة اجرة مثلها اكثر من الف درهم فيستاجرها بنحو عشرين درهما لما يأخذه منه حكام السياسة من الغرامات الكثيرة ولما يأخذه منه اصحاب التيمار فاذا آجر المتولى هذه القرية بعشرين درهما فهل يسوغ لاحد ان يفتى صاحب العشر باخذ عشر ما يخرج من جميع القرية من المتولى هذا شئ لا يقول به احد فضلا عن امام الائمة ومصباح الامة ابى حنيفة النعمان رحمه الله تعالى بل الواجب ح ان ننظر الى اجرة مثل هذه القرية فانها اذا كان المتولى يدفع عشرها للعشرى تبلغ اجرة مثلها خمسمائة مثلا واذا كان الذى يدفع عشرها هو المستأجر تبلغ اجرة مثلها عشرين درهما مثلا

(فاذا)

فاذا امكن المتولى ان يؤجرها بالاجرة الوافرة فح نفتى بقول الامام واذا كان لا يمكنه ذلك بان كان لا يرضى احد ان يستأجرها الا بالاجرة القليلة لجريان العادة باخذ العشر منه فح يتعين الافتاء بقول الامامين هذا هو الانصاف الذى لا يتأتى لاحد فيه خلاف واما فساد الاجارة باشتراط العشر والخراج على المستأجر بناء على قول الامام فهذا شئ آخر واذا كان ذلك على المستأجر على قولهما لا يكون اشتراطه مفسدا لانه مما يقتضيه عقد الاجارة على قولهما والله تعالى اعلم (ومنها) العمل بالخط فى بعض المواضع ككتاب السلطان بتولية اوعزل اونحوهما ومايكتبه التاجر على نفسه فى دفتره قال فى الاشباه فى اول كتاب القضاء لا يعتمد على الخط ولا يعمل به فلا يعمل بمكتوب الوقف الذى عليه خطوط القضاة الماضين لان القاضى لا يقضى الا بالحجة وهى البينة او الاقرار او النكول كما فى وقف الخانية الا فى مسئلتين الاولى كتاب اهل الحرب بطلب الامان الى الامام فانه يعمل به ويثبت الامان لحامله كما فى سير الخانية ويمكن الحاق البرات السلطانية بالوظائف فى زماننا ان كانت العلة انه لا يزور وان كانت العلة الاحتياط فى الامان لحقن الدم فلا . الثانية انه يعمل بدفتر السمسار والصراف والبياع كما فى قضاء الخانية وتعقبه الطرسوسى بان مشايخنا ردوا على الامام مالك فى عمله بالخط لكون الخط يشبه الخط فكيف عملوا به هنا ورده ابن وهبان بانه لا يكتب فى دفتره الا ماله وعليه وتمامه فيه من الشهادات انتهى (اقول) قد كنت حررت هذه المسئلة فى كتابى تنقيح الفتاوى الحامدية بان ماذكر من مسئلة الصراف والسمسار والبياع ذكره فى الخانية والبزازية وجزم به فى البحر وكذا فى الوهبانية وحققه ابن الشحنة وكذا الشرنبلالى فى شرحها وافتى به صاحب التنوير ونسبه العلامة البيرى الى غالب الكتب قال حتى فى المجتبى حيث قال واما خط البياع والصراف والسمسار فهو حجة وان لم يكن معنونا ظاهرا بين الناس وكذلك مايكتب الناس فيما بينهم يجب ان يكون حجة للعرف انتهى وفى خزانة الاكمل صراف كتب على نفسه بمال معلوم وخطه معلوم بين التجار واهل البلد ثم مات فجاء غريم يطلب المال من الورثة وعرض خط الميت بحيث عرف الناس خطه بذلك يحكم به فى تركته ان ثبت انه خطه وقد جرت العادة بين الناس بمثله حجة انتهى ما فى البيرى (ثم) قال بعده قال العلامة العينى والبناء على العادة الظاهرة واجب فعلى هذا اذا قال البياع وجدت فى يادكارى بخطى او كتبت فى يادكارى بيدى ان لفلان على الف درهم كان هذا اقرارا ملزما اياه قلت ويزاد ان العمل فى الحقيقة انما هو بموجب العرف لا بمجرد الخط والله اعلم انتهى (وحاصله) ان ما مر من قولهم لا يعتمد

على الخط ولايعمل به مبنى على اصل المنقول فى المذهب قبل حدوث العرف ولما حدث العرف فى الاعتماد على الخط والعمل به فى مثل هذه المواضع افتوا به (وذكر) العلامة المحقق الشيخ هبة الله البعلى فى شرحه على الاشباه مانصه (تنبيه) مثل البرا آت السلطانية الدفتر الخاقانى المعنون بالطرة السلطانية فانه يعمل به وللعلامة الشيخ علاء الدين الحصكفى شارح التنوير والملتقى رسالة فى ذلك حاصلها بعد ان نقل ماهنا من انه يعمل بكتاب الامان ونقل جزم ابن الشحنة وابن وهبان بالعمل بدفتر الصراف والبياع والسمسار لعلة امن التزوير كما جزم به البزازى والسرخسى وقاضى خان وان هذه العلة فى الدفاتر السلطانية اولى كما يعرفه من شاهد احوال اهاليها حين نقلها اذلا تحرر اولا الا باذن السلطان ثم بعد اتفاق الجم الغفير على نقل مافيها من غير تساهل بزيادة اونقصان تعرض على المعين لذلك فيضع خطه عليها ثم تعرض على المتولى لحفظها المسمى بدفتر امينى فيكتب عليها ثم تعاد اصولها الى امكنتها المحفوظة بالختم والامن من التزوير مقطوع به وبذلك كله يعلم جميع اهل الدولة والكتبة فلو وجد فى الدفاتر ان المكان الفلانى وقف على المدرسة الفلانية مثلا يعمل به من غير بينة وبذلك يفتى مشايخ الاسلام كما هو مصرح به فى بهجة عبدالله افندى وغيرها فليحفظ انتهى مانقلته من شرح الشيخ هبة الله البعلى (فالحاصل) ان المدار على انتفاء الشبهة ظاهرا وعليه فما يوجد فى دفاتر التجار فى زماننا اذا مات احدهم وقد كتب بخطه ماعليه فى دفتره الذى يقرب من اليقين انه لايكتب فيه على سبيل التجربة والهزل يعمل به والعرف جار بينهم بذلك فلو لم يعمل به يلزم ضياع اموال الناس اذغالب بياعاتهم بلاشهود خصوصا مايرسلونه الى شركائهم وامنائهم فى البلاد لتعذر الاشهاد فى مثله فيكتفون بالمكتوب فى كتاب اودفتر ويجعلونه فيما بينهم حجة عند تحقق الخط اوالختم وينبغى ان يكون مثله مايسمى وصولا يكتبه من له عند آخر امانة اوله عليه دين اونحوه يقر فيه بوصول ذلك اليه ويختمه بختمه المعروف خصوصا فيما بين الامراء والاعيان الذين لا تمكن من الاشهاد عليهم (وقد) علمت ان هذه المسئلة اعنى مسئلة الصراف والبياع والسمسار مستثناة من قاعدة انه لايعمل بالخط وللعرف والضرورة المذكورة جزم بها هؤلاء الجماعة المذكورون وكذا ائمة بلخ كما نقله فى البزازية وكفى بالامام السرخسى وقاضى خان قدوة وح فلا يرد انه لاتحل الشهادة بالخط على ماعليه العامة معللين بان الكتابة قد تكون للتجربة فان هذه العلة فى مسئلتنا منتفية واحتمال ان التاجر ونحوه يمكن ان يكون قد دفع المال وابقى الكتابة فى دفتره بعيد جدا على ان مثل ذلك الاحتمال

موجود مع الشهادة فانه يحتمل ان يكون اوفى المال ولم يعلم به الشهود (ثم) لايخفى انا حيث عملنا بما فى الدفتر فذاك فيما عليه كما يدل عليه ماقدمناه عن خزانة الاكمل وغيرها اما فيما له على الناس فلا يعمل به وان اوهم كلام ابن وهبان الذى نقله فى الاشباه خلافه فلو ادعى على آخر مالا مستندا الى مافى دفتر نفسه لايقبل وكذا لو وجد ذلك فى دفتره بعد موته لقوة التهمة بخلاف مايكتبه على نفسه اذلا تهمة فيه (هذا) وقد وقعت فى زماننا حادثة فى تاجر له دفتر عند كاتبه الذمى مات التاجر فادعى عليه اخر بمال وانه مكتوب بخط كاتبه الذمى فكشف عن الدفتر فوجد كذلك وانكر الورثة المال فافتى بعض المفتين بثبوت المال عليه * والذى ظهر لى عدمه لكون الدفتر ليس بخط الميت بل هو خط كافر ولكون الدفتر ليس تحت يده فيحتمل ان الذمى كتبه بعد موته ففيه شبهة قوية بخلاف ما اذا كان الدفتر بخطه محفوظا عنده والله تعالى اعلم (ومنها) قولهم على الفريضة الشرعية فقد شاع فى العرف اطلاقه على القسمة للذكر مثل حظ الانثيين فاذا وقف على اولاده وذريته وقال يقسم بينهم على الفريضة الشرعية يقسم كما قلنا (وقد) وقع اضطراب فى هذه المسئلة والف فيها العلامة يحيى ابن المنقار المفتى بدمشق الشام رسالة سماها الرسالة المرضية فى الفريضة الشرعية واختار فيها القسمة بالسوية بين الذكر والانثى من غير تفاضل حيث لم يقل الواقف للذكر مثل حظ الانثيين وقال انه اجاب كذلك شيخ الاسلام محمد الحجازى الشافعى والشيخ سالم السنهورى المالكى والقاضى تاج الدين الحنفى وغيرهم ونقل عن السيوطى والقاضى زكريا والامام السبكى مايؤيد كلامه (وعمدته) فى الاستدلال على ذلك ان الوقف يطلب به الثواب فلا بد فيه من اعتبار الصدقة لتصحيح اصله والمفتى به قول ابى يوسف بأنه يجب العدل والتسوية بين الاولاد فى العطية ذكورا اوانانا وقال محمد يعطيهم على قدر المواريث وروى مسلم فى صحيحه من حديث النعمان ابن بشير رضى الله تعالى عنه قال تصدق على ابى ببعض ماله فقالت امى عمرة بنت رواحة لاارضى حتى تشهد لى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانطلق بى يشهده على صدقتى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (افعلت بولدك كلهم) قال لا (قال اتقوا الله واعدلوا فى اولادكم) فرجع ابى فرد تلك الصدقة وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (سووا بين اولادكم فى العطية ولو كنت مؤثرا احدا لآثرت النساء على الرجال) رواه سعيد فى سننه اخذ ابو يوسف وجوب التسوية من هذا الحديث وتبعه اعيان المجتهدين وقالوا يأثم بالتخصيص والتفضيل وفسر محمد العدل بالتسوية على قدر المواريث وقاس حال

الحياة على حال الموت وساعده العرف ولكن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قدر سهم البنت بالنصف في العطايا وماذكره في معرض النص لا يساعده لان العرف غير معتبر في المنصوص عليه لانه يلزم ابطال النص هذا خلاصة ماحرره في تلك الرسالة وتابعه الشيخ علاء الدين الحصكفي في الدر المختار (اقول) وقد كنت الفت في ذلك رسالة سميتها العقود الدرية في الفريضة الشرعية وبسطت فيها الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه فلنذكر من ذلك نبذة يسيرة فنقول قد صرح في الظهيرية بانه اذا كان له ابن وبنت اراد ان يبرهما فالافضل ان يجعل للذكر مثل حظ الانثيين عند محمد وعند ابي يوسف يجعلهما سواء وهو المختار لورود الآثار وان وهب كل ماله للابن جاز في القضاء واثم نص عليه محمد * ثم قال قبيل المحاضر والسجلات ان اراد الواقف ان يكون وقفه على اولاده يقول تصرف غلاته الى اولاده وهم فلان وفلان وفلانة للذكر مثل حظ الانثيين وان شاء يقول الذكر والانثى على السواء ولكن الاول اقرب الى الصواب واجلب للثواب انتهى فانظر كيف فرق بين الهبة والوقف ولوسلم انهما سواء فلا يلزم من ذلك ان المراد بالفريضة الشرعية حيث اطلقت القسمة بالسوية لما صرحوا به من ان مراعاة غرض الواقفين واجبة وصرح الاصوليون بان العرف يصلح مخصصا (وفي) الاشباه الفاظ الواقفين تبنى على عرفهم كما في وقف فتح القدير انتهى وقدمنا مثله عن العلامة قاسم (وفي) الفتاوى الكبرى للعلامة ابن حجر المكي لا تبنى عبارات الواقفين على الدقائق الاصولية والفقهية والعربية كما اشار اليه الامام البلقيني في الفتاوى وانما نبنيها على ما يتبادر ويفهم منها في العرف وعلى ماهو اقرب الى مقاصد الواقفين وعاداتهم قال وقد تقدم في كلام الزركشي ان القرائن يعمل بها في ذلك صرح به غيره وقد صرحوا بان الفاظ الواقفين اذا ترددت تحمل على اظهر معانيها وبان النظر الى مقاصد الواقفين معتبر كما قاله القفال وغيره انتهى وقدمنا ما فيه الكفاية من ذلك وح فيجب حمل كلام هذا الواقف على ماهو المعروف عنده الذي لا يقصد بكلامه سواه (واما) قولهم ان العرف لا يعارض النص لانه يلزم ابطال النص فنقول بموجبه ولكن لا نسلم ورود النص في مسئلتنا ولوسلمناه فلا يلزم ابطال النص لانا اذا فرضنا ان النص ورد بكراهة المفاضلة في الوقف وتعارف الناس ان الفريضة الشرعية معناها المفاضلة واطلق الواقف هذا اللفظ وصرفناه بحكم العرف الى معناه العرفي لا يلزم منه نفي كراهة المفاضلة لان الكراهة حكم شرعي وانصراف اللفظ الى معناه العرفي دلالة عرفية فنصرف اللفظ الى معناه العرفي ونقول ان المراد به المفاضلة وان هذا الذي اراده

الواقف مكروه لوجوب التسوية فقد عملناه بالنص حيث أثبتنا مدلوله وهو الكراهة وعملنا بدلالة اللفظ على معناه العرفي وكل منهما واجب الاتباع ولا يلزم ابطال النص الا اذا قلنا ان معنى الفريضة الشرعية هو مفاضلة لا كراهة فيها ولم نقل بذلك على فرض ورود النص في الوقف وتسميتها فريضة شرعية لا تقتضى مشروعيتها لان ذلك الاسم صار علما عرفا لهذا المعنى والاعلام لا يعتبر فيها معانى الالفاظ الوضعية كما لو سميت شخصا عبد الدار وانف الناقة * على ان المفاضلة فريضة شرعية في باب الميراث فاذا جرى العرف على اطلاقها في باب الوقف لم تخرج عن التسمية الاصلية واذا كان الواجب حمل الكلام على معناه المتعارف صار اطلاق هذا اللفظ مساويا للتصريح بقوله للذكر مثل حظ الانثيين ولا يخفى ان الواقف لو صرح بذلك لم يلزم ابطال النص فكذا لو عبر عنه بما يساويه عرفا والا لزم ابطال الدلالة العرفية وحمل الالفاظ دائما على المعانى الشرعية وهو خلاف الاجماع (ولا) يقال ان الاصل في كل شئ الكمال فيحمل على التسوية المشروعة لان هذا اذا كان اللفظ صادقا على شيئين فينصرف اللفظ عند الاطلاق الى الكامل منهما والفريضة الشرعية لا معنى لها عرفا الا المفاضلة فحملها على التسوية صرف للفظ عن معناه المقصود للمتكلم الى معنى لم يخطر بباله والواجب حمل كلام كل عاقد على عادته وان خالفت لغة العرب والشرع (وممن) حمل الفريضة الشرعية على المفاضلة العلامة الشيخ محمد الغزي صاحب التنوير كما يعلم من مراجعة فتاويه المشهورة خلافا لما عزاه اليه في الدر المختار وافتى بذلك ايضا الخير الرملي في موضعين من فتاويه وكذا الشيخ اسماعيل الحائك وكذا شيخ صاحب البحر وهو العلامة الشيخ احمد بن الشلبي في فتاويه المشهورة ورأيت مثله في فتاوى الشهاب احمد الرملي الشافعي وكذا في فتاوى السراج البلقيني الشافعي وتمام الكلام على ذلك في رسالتنا المذكورة والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وفي هذا القدر كفاية لذوى الدراية والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وكان الفراغ من تحرير هذه الرسالة وتقريرها في شهر ربيع الثانى سنة ثلاث واربعين ومائتين والف على يد جامعها افقر الورى الى رحمة رب العالمين محمد امين بن عمر عابدين غفر الله له ولوالديه ولجميع المسلمين والحمد لله رب العالمين

تحرير العبارة فيمن هو احق بالاجارة للعلامة المرحوم السيد محمد عابدين رحمه الله تعالى آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى آجر من اتقاه اعظم اجر * واسكنه جنته وجعلها له خير مقر * والصلاة والسلام على نبيه الاتقى الابر * ذى الخلق الكريم والوجه الاغر * وعلى آله واصحابه ذوى الفضل المستقر * والذكر الحسن المستمر * صلاة وسلاما دائمين عدد القطر والدر والذر (وبعد) فيقول افقر العباد * الى عفو مولاه يوم التناد * محمد امين بن عمر عابدين الماتريدى الحنفى * عامله ربه بلطفه الخفى * هذه رسالة سميتها تحرير العبارة * فيمن هو اولى بالاجارة * حملنى على جمعها مااشتهر على السنة العوام من الناس والخواص * من ان المستأجر الاول احق بالاجارة من غيره ويجرونه على عمومه بلا اختصاص * مع ان هذا الحكم ببعض الصور خاص * ولم ينص على تعميمه كما يقولونه ناص فاردت تحرير هذا المقام * وتقريبه الى الافهام * بما يرفع الاوهام * عن الخواص والعوام * خدمة لشريعة خير الانام * عليه افضل الصلاة والسلام * وبنيت هذه الرسالة على مقدمة لتمهيد المقصود من الكلام * ومقصد فى تحرير ما هو المرام * وخاتمة فيما يستتبعه المقام * فاقول * وبحوله سبحانه اصول واجول (المقدمة) فى نقل عبارات لتمهيد المقصود * يتضح بها المرام بعون الملك المعبود (قال) فى الهداية ويجوز ان يستأجر الساحة ليبنى فيها او ليغرس فيها نخلا او شجرا لانها منفعة تقصد بالاراضى ثم اذا انقضت مدة الاجارة لزمه ان يقلع البناء والغرس ويسلمها فارغة لانهما لا نهاية لهما ففى ابقائهما اضرار بصاحب الارض بخلاف ما اذا انقضت والزرع بقل حيث يترك باجر المثل الى زمان الادراك لان له نهاية معلومة فامكن رعاية الجانبين قال الا ان يختار صاحب الارض ان يغرم له قيمة ذلك مقلوعا ويتملكه وهذا برضا صاحب الغرس والشجر الا ان تنقص الارض بقلعهما فح يتملكهما بغير رضاه او يرضى بتركه على حاله فيكون البناء لهذا والارض لهذا لان الحق له فله ان لا يستوفيه قال وفى الجامع الصغير اذا انقضت الاجارة وفى الارض رطبة فانها تقلع لان الرطاب لا نهاية لها فاشبه الشجر انتهى كلام الهداية (وقال) فى متن الملتقى وصح استئجار الارض للزرع ان بين ما يزرع اوقال على ان يزرع ماشاء وللبناء والغرس واذا انقضت المدة لزمه ان يقلعهما ويسلمها فارغة الا ان يغرم المؤجر قيمة ذلك مقلوعا برضى صاحبه وان كانت الارض تنقص بقلعه فبدون رضاه ايضا او يرضيا بتركه فيكون البناء والغرس لهذا والارض لهذا والرطبة كالشجر والزرع يترك باجر المثل الى ان يدرك انتهى * وهكذا فى عامة المتون والشروح

(والفتاوى)

والفتاوى فلا حاجة الى التطويل والاطناب وانت خبير بان صريح عباراتهم ان المستأجر يجبر على تسليم الارض للمؤجر فارغة وانه ليس له ان يبقى البناء والغراس فى الارض بدون رضا المؤجر وهذا بعمومه شامل للارض الملك والوقف (لكن) ذكر فى البحر عن القنية مانصه استأجر ارضا وقفا وغرس فيها وبنى ثم مضت مدة الاجارة فللمستأجر ان يستبقيها باجر المثل اذا لم يكن فى ذلك ضرر ولو ابى الموقوف عليهم الا القلع ليس لهم ذلك انتهى * قال فى البحر وبهذا يعلم مسئلة الارض المحتكرة وهى منقولة ايضا فى اوقاف الخصاف انتهى * والاستحكار عقد اجارة يقصد بها استبقاء الارض مقررة للبناء والغرس اولاحدهما كذا فى الفتاوى الخيرية * وكتب الخير الرملى فى حاشيته على البحر قوله وبهذا يعلم اى بقوله استاجر ارضا وقفا الخ وقوله وهى منقولة اى مسئلة الاستبقاء انتهى (و) حاصله ان مسألة القنية لم ينفرد بها صاحب القنية بل ذكرها الخصاف ايضا وقد رمز لها فى القنية (سم قع) فالرمز الاول ان كان بالسين المهملة فهو لاسمعيل المتكلم او بالمعجمة فهو لشرف الائمة المكى والثانى للقاضى عبد الجبار * قال فى القنية قيل لهما اى لصاحبى الرمز بن قلوابى الموقوف عليهم الا القلع هل لهم ذلك قالا لا (قال) الخير الرملى فى حاشية البحر وقد قالوا لاتعويل ولاالتفات الى كل ماقاله صاحب القنية مخالفا للقواعد مالم يعضده نقل من غيره وقد عضد بما فى اوقاف الخصاف ووجهه امكان رعاية الجانبين من غير ضرر فعليه اذا مات احدهما فللمستأجر اوورثته الاستبقاء فيكون مخصصا لكلام المتون ووجهه ايضا عدم الفائدة فى القلع اذلو قلع لاتؤجر باكثر منه حتى لوحصل ضررما من انواع الضرر بان كان المستأجر اووارثه مفلسا اوسيئ المعاملة اومتغلبا يخشى على الوقف منه اوغير ذلك من انواع الضرر يجب ان لايجبر الموقوف عليهم تامل انتهى كلام الخير الرملى (قلت) وحاصله ان كلام المتون والشروح وان كان شاملا للوقف والملك لكن كلام القنية حيث اعتضد بما ذكره الخصاف صار مخصصا لكلام المتون والشروح بالملك ويكون الوقف خارجا عن ذلك فللمستأجر الاستبقاء باجر المثل بشرط عدم الضرر على الوقف اصلا (لكن) قد اضطرب كلام الخير الرملى فى فتاواه فتارة افتى بهذا وتارة افتى باطلاق المتون والشروح حيث (سئل) فى ارض سلطانية اووقف معدة لغراس العنب والتين والزيتون وغير ذلك من الاشجار وتبقى فى ايدى غارسيها باجرة المثل مادامت الاشجار بها وتدفع اجرة مثلها انشأ رجل بطائفة منها غراسا بعد ان استاجرها

ممن له ولاية ذلك مدة سنين عينها باجرة معلومة هي اجرة مثلها ومات الموجر قبل مضى المدة هل للمستاجر استبقاؤها حيث لاضرر على الجهة التى تصرف الاجرة عليها ويعظم ضرره بقلع غرسه ولاتؤجر بعد قلعه باكثر من الاجرة المعينة لها ام لا (اجاب) نعم له الاستبقاء حيث لاضرر على الجهة ولزوم الضرر على الغارس ثم نقل ما مر عن القنية والبحر ثم قال وانت على علم ان الشرع يابى الضرر خصوصا والناس على هذا وفى القلع ضرر عليهم وفى الحديث الشريف عن النبى المختار لاضرر ولاضرار والله تعالى اعلم (وفى) الخيرية بعد ذلك بفاصل يسير (سئل) فيما اذا استأجر رجل ارض بستان لوقف مدة سنة لزرع الباذنجان والرطبة والبقول ونحو ذلك مماليس لانتهائه وقت معلوم ومضت مدة الاجارة هل يقلع من ارض الوقف وتسلم ارض بستان لناظره ام لا (اجاب) نعم يقلع وتسلم الارض لناظر الوقف كما صرحت به المتون قاطبة (سئل) فى ارض اوقف اجرها الناظر عليها مدة سنين للغرس وانتهت المدة والغرس باق فما الحكم (اجاب) يلزم المستأجر قلع الغراس وتسليم الارض فارغة ان لم تنقص الارض بالقلع فان نقصت فللناظر ان تملك الشجر للوقف بقيمته حال كونه مقلوعا جبرا على صاحب الشجر وان كانت لاتنقص لا يتملكه جبرا ويلزم بالقلع وتسليم الارض للناظر وان تراضيا على تجديد الاجارة وابقاء الغرس جاز انتهى (وفيها) بعد ذلك (سئل) فى رجل احكر آخر ارضا بمبلغ للبناء بها فاحكر المستحكر قطعة منها الرجل ومات المستحكر الاول فهل يبطل الاحكار الاول والثانى بموته وللقيم ان يطالب برفع البناء وتسليم الارض فارغة حيث لاضرر على الارض بالرفع ام لا (اجاب) نعم بموت المستحكر ينفسخ الاحكار الاول والثانى وللقيم ان يطالب برفع البناء وتسليم الارض فارغة كما هو مستفاد من اطلاقهم والله تعالى اعلم (وفى) الخيرية ايضا قبل ذلك (سئل) فى رجل استأجر ارضا وقفا من متول عليه اجارة طويلة وغرس فيها ثم مات المستأجر قبل انتهاء المدة فهل تنفسخ بموته على قول من جوزها فى الوقف للضرورة واذا قلتم نعم فاحكم الغرس (اجاب) قال فى الهداية فى الاوقاف لاتجوز الاجارة الطويلة كيلا يدعى المستأجر ملكها وهى مازاد على ثلاث سنين وهو المختار انتهى * واذا قلنا بجوازها على القول المقابل لهذا تنفسخ الاجارة بموت المستأجر والحال هذه فيكلف وارثه قلع الاشجار ان لم يضر بارض الوقف فان اضر تملكه الناظر بقيمته مستحق القلع للوقف

هذا هو المختار كما نص عليه الائمة الاخيار وعليه اصحاب المتون وقد صرح في القنية انه له ان يستبقيها باجر المثل وان ابى الموقوف عليهم وبمثله صرح الخصاف وهو خلاف ما في المتون والله تعالى اعلم انتهى (اقول) فهذه الاجوبة كلها سوى الجواب الاول مبنية على ما هو مقتضى اطلاق المتون من ان المستأجر ليس له الاستبقاء بعد فراغ مدته او انفساخ الاجارة بموته ونحوه الا برضى المؤجر سواء كانت الارض وقفا او ملكا وان كلام القنية والخصاف لا يعارض اطلاق المتون * وبهذا يعلم ان ما اجاب به عن السؤال الاول مخالف لاطلاق المتون فلا يعول عليه ولذا افتى بخلافه في مواضع متعددة * ويمكن الجواب عما افتى به اولا بابداء الفارق وهو ان الارض في السؤال الاول معدة للغرس ولان تبقى في ايدى غارسها باجرة المثل كما هو مصرح به في صدر السؤال فاذا كانت العادة فيها جارية على ذلك فتصير كأن الواقف شرط فيها ذلك فيتبع شرطه كالاراضى السلطانية المعدة لذلك ايضا ويكون المستأجر احق بها لان له فيها حق القرار وهو المعبر عنه بالكردار (قال) في كتاب المزارعة من الفتاوى الخيرية (سئل) في رجل مزارع في اراضى بيت المال والوقف والتيمار يؤدى قسمها للجهات المذكورة مدة عمره مات عن ابن وبنت هل تقسم بينهما قسمة ما يملكه من الاموال للذكر مثل حظ الانثيين ام لا وتبقى في يد الابن المتعاطى للفلاحة فيها ولا شئ للبنت فيها (اجاب) المزارع في الارض السلطانية او الوقف او التيمار لا يملك الارض وانما هو احق بمنفعتها من غيره حيث لم يكن خائنا ولا معطلا لها تعطيلا يضر ببيت المال والوقف فلا تقسم قسمة ما يملكه الميت من المال باجماع العلماء وتبقى في يد ابنه المزارع حيث كان صالحا كما كان ابوه على وجه الاحقية من الغير والله تعالى اعلم (سئل) في قرية يزرع ارضها المزارعون بالحصة وهي وقف او سلطانية ورجل من اهل القرية واضع يده عليها مدة سنين يزرعها ويدفع ما هو المتعين من الحصة تلقاها عن ابيه بحيث ان مدته مدة ابيه عليها تزيد على اربعين سنة ويريد رجل ان يرفع يده عنها ويزرعها مدعيا ان له فيها حصة هل ترفع يده عنها ام لا ولا يملك المدعى رفع يده عنها (اجاب) لا ترفع يده عنها ففي الحاوى الزاهدى والقنية له حق القرار في ارض وقف او سلطانية ويتصرف فيها غيره وهو يراه ولم يمنعه ليس له حق الاسترداد انتهى بعد ان رمز (بخ) ثم قال وقول (بخ) احوط فاذا كان هذا فيمن له حق القرار فما بالك بالمزارع الذى ليس له حق القرار وهو المسمى بالكردار وهو ان يحدث المزارع في الارض بناء او غراسا او كبسا بالتراب صرح به غالب اهل الفتاوى المعتبرة

والكتب الصحيحة المشتهرة وبه يعلم حكم اراضى بلادنا التى بايدى المزارعين فافهم والله سبحانه اعلم (سئل) فى ارض سلطانية او وقف بيد زراع مداومين على مزارعتها مدة سنين هل ترفع يدهم عنها بغير جنحة ماداموا قائمين بمزارعتها ويؤدون ماعليها ام لا وهل اذا اختار احد مزارعيها الفراغ عنها لمزارع آخر صالح يصح فراغه ويسوغ للمفروغ له مزارعتها ام لا * وهل اذا ترك رجل منهم مزارعة ارضه استراحة لتغل الغلة المرغوب فيها سنة اوسنتين ترفع يده عنها وتدفع لغيره ام لا مالم يكن خائنا او عاجزا او يتركها ثلاث سنين متوالية (اجاب) لاترفع يدهم عنها بغير وجه اذ المقصود منها متوفر ومن فرغ لمزارع صالح فقد اتى بصالح ولم يعمل عملا غير صالح فيصح ولا اعتراض عليه وللمفروغ له مزارعتها ولاترفع ايدى المزارعين عنها بغير جنحة يأتون بها حيث قاموا بمزارعتها وادوا ماعليها ولاجناح على من تركها سنة اوسنتين لتغل الغلة المرغوب فيها فلا يقابل بالمنع والدفع لغيره مالم يكن خائنا او عاجزا او تاركا لها ثلاث سنوات متواليات والله تعالى اعلم انتهى * وفى الفتاوى الرحيمية (سئل) عن ارض من اراضى قرية موقوفة على جهة بر بيد جماعة من غير اهلها يزرعونها ويدفعون قسم خارجها لمتولى الوقف مدة تزيد على خمس عشرة سنة فهل لمتولى الوقف او لغيره من الحكام انتزاعها من يدهم ودفعها لاهل القرية ام لا (اجاب) اذا ثبت انهم معطلوها ثلاث سنين تنزع من ايديهم وبينة انها معطلة تقدم لانها خلاف الظاهر واما اذا لم تقم بينة على التعطيل وكان كما ذكر فليس لاحد ان ينتزعها من ايديهم بغير وجه شرعى فهى كالارض المحجرة فى اباحة التصرف وقد قال عمر رضى الله تعالى عنه ليس لمحجر بعد ثلاث سنين حق وبذلك استقر القانون السلطانى المقنن على وجه الشرع الشريف فلا تجوز مخالفة ولى الامر نصره الله تعالى واهلك عدوه آمين (سئل) عن فلاح مزارع فى ارض وقف بالحصة تركها اختيارا سنين فزرعها آخر باذن من له الاذن والآن يريد التارك ان يرفع يده عنها هل له ذلك اولا (اجاب) ليس له ذلك بل لو كان له فيها حق القرار وتركها بالاختيار سقط حقه فبالاولى اذا تركها كذلك وله فيها مجرد حق المنفعة كما صرح بالاولى فى الحاوى والقنية وتبقى فى يد المزارع الثانى باذن المتكلم عليها او الحالة هذه والله تعالى اعلم انتهى * (تنبيه) * قد يثبت حق القرار بغير البناء والغرس بان تكون الارض معطلة فيستأجرها من المتكلم عليها ليصلحها للزراعة ويحرثها ويكبسها وهو المسمى بمشد المسكة فلا تنزع من يده مادام يدفع ماعليها من القسم المتعارف كالعشر ونحوه واذا مات عن ابن توجه لابنه فيقوم مقامه فيها وكذا

لو فرغ عنها وفرضها الغيره باذن المتولى لو كانت الارض وقفا اوباذن نائب السلطان وهو التيمارى والزعيم لو سلطانيه * وقد رأيت بخط شيخ مشايخنا خاتمة الفقهاء الشيخ ابراهيم السايحانى الغزى المسكة عبارة عن استحقاق الحراثة فى ارض الغير وذكر فى الحامدية قبل ذلك انها لاتورث وانما توجه للابن القادر عليها دون البنت ثم نقل عن مجموعة عبدالله افندى انها عند عدم الابن تعطى لبنته فان لم توجد فلاخيه لاب فان لم يوجد فلاخته الساكنة فيها فان لم توجد فلامه (وذكر العلائى) فى خراج الدر المنتقى تنتقل للابن ولا تعطى البنت حصة وان لم يترك ابنا بل بنتا لاتعطى ويعطيها صاحب التيمار لمن اراد وفى سنة ثمانية وخمسين وتسعمائة فى مثل هذه الاراضى التى تحيى وتفتح (لعله وتفلح) بعمل وكلفة دراهم فعلى تقدير ان تعطى للغير بالطابو فالبنات لما كان يلزم حرمانهن من المال الذى صرفه ابوهن ورد الامر السلطانى بالاعطاء لهن لكن تنافس الاخت البنت فى ذلك فيؤتى بجماعة ليس لهم غرض فاى مقدار قدروا الطابو به تعطيه البنات ويأخذن الارض (وايضا فى الحامدية) اذا وقع التفويض بلا اذن صاحب الارض لا تزول الارض عن يد المفوض حقيقة فكانت فى يد المفوض اليه عارية واذا كانت الارض وقفا فتفويضها متوقف على اذن الناظر لا على اجازة العشرى ولا تؤجر ممن لا مسكة له مع وجوده بدون وجه شرعى واذا زرع اجنبى فيها بلا اذن صاحب المسكة ولا وجه شرعى يؤمر بقلع الزرع ويسقط حقه اى حق صاحب المسكة بتركها ثلاث سنوات اختيارا وعند الحنابلة لاتكون المسكة فى الاراضى الموقوفة وانما تكون فى الخراجية انتهى ماذكره السايحانى رحمه الله تعالى (وفى) الحامدية ايضا فى مزرعة وقف تعطلت بسبب تعطل قناتها ودثورها آجرها الناظر لمن يعزل قناتها ويعمرها من ماله ليكون مرصدا له عليها للضرورة الداعية واذن له بحرثها وكبسها بالتراب وتسويتها ليكون له حق القرار فيها المعبر عنه بالمسكة وبالغراس والبناء ليكون ذلك ملكا له فانه يصح (وفيها) ارض وقف سليخة غير صالحة للزراعة اذن المتولى لرجل بحرثها وكبسها واصلاحها وزراعتها ففعل ذلك فى ست سنوات ثم تولى على الوقف آخر يريد رفع يد الرجل عنها بدون وجه شرعى (فاجاب) بانه حيث ثبت له حق القرار فيها تبقى بيده باجر مثلها او باداء قسمها المتعارف لجهة الوقف (وفيها) عن البحر عن القنية يجوز للمستأجرين غرس الاشجار والكروم فى الارض الموقوفة اذا لم يضر بالارض بلا صريح الاذن من المتولى دون حفر الحياض وانما يحل للمتولى الاذن فيما يزيد الوقف به خيرا قال

مصنف القنية قلت وهذا ان لم يكن لهم فيها حق قرار العمارة اما اذا كان فلا يحرم الطفر والغرس والحائط من ترابها لوجود الاذن فى مثلها انتهى (وافق) فى الحامدية بان من فرغ عن مشد مسكته فى ارض وقف سليخة باجازة المتولى ليس له الرجوع وبانه يتوقف صحة الفراغ فى ارض وقف عليها عشر لتيارمى على اذن المتولى لا على اذن صاحب العشر وبانه اذا كان الميت اشجار ومشد مسكة فى ارض وقف تنتقل لورثته بعده وكذا لوكان فى وسطها شجرتان كبيرتان بخلاف مالوكانتا فى جانب من الاض كالمسناة والجداول اوكانت خالية عن ذلك وكان له ابن ذكر فابنه احق بالتوجيه له من غيره (وفيها) عن النهاية فى باب ماتجب فيه الشفعة ان الشفعة تجب فى الاراضى التى تملك رقابها حتى ان الاراضى التى حازها الامام لبيت المال ودفعها الى الناس مزارعة فصار لهم فيها قرار البناء والاشجار لو بيعت هذه الاراضى فبيعها باطل وبيع الكردار اذا كان معلوما يجوز ولكن لا شفعة فيها انتهى (اقول) وفى المغرب والقاموس الكردار بكسر الكاف مثل البناء والاشجار والكبس اذا كبسه من تراب نقله من مكان كان يملكه ومنه قول الفقهاء يجوز بيع الكردار ولا شفعة فيه لانه نقلى انتهى (وفى) التجنيس لصاحب الهداية رجل اشترى من رجل سكنى له فى حانوت رجل آخر مركبا بمال معلوم وقد اخبره البائع بان اجرة هذا الحانوت ستة ثم ظهر بعد ذلك ان اجرته عشرة ليس له ان يرده على البائع لان العيب فى غير المشترى ولصاحب الحانوت ان يكلف المشترى رفع السكنى وان كان على المشترى ضرر لانه شغل ملكه انتهى (وفى) الفصل السادس عشر من جامع الفصولين عن الذخيرة شرى سكنى فى دكان وقف فقال المتولى ما اذنت له بالسكنى وامره بالرفع فلو شراه بشرط القرار يرجع على بائعه والا فلا يرجع عليه بثمنه ولا بنقصانه انتهى (قلت) ومفهومه انه لو اذن المتولى بوضع السكنى ليس له رفعه لان المستأجر ثبت له حق القرار وهذا فى الوقف فلا ينافى مامر عن التجنيس من ان لصاحب الحانوت ان يكلف المشترى رفع السكنى لان ذاك فى الملك بقرينة التعليل بقوله لانه شغل ملكه والفرق ان الوقف معد للايجار فايجاره من ذى اليد باجرة مثله اولى من ايجاره من اجنبى لما فيه من النظر للوقف والنظر للمستأجر الذى وضع السكنى بالاذن وثبت له حق القرار بخلاف الملك فان لصاحبه ان لا يؤجر ليسكنه بنفسه او يعيره او يرهنه او يبيعه او يعطله (واستفيد) من كلام التجنيس وجامع الفصولين ان السكنى عبارة عن عين قائمة من بناء اوخشب تركب فى الحانوت مثلا باذن المتولى تباع وتوهب وتورث فهى من نوع الكردار المتقدم وقد ذكر فى الظهيرية فى آخر كتاب

الدعاوى انواع الكردارات من كردار الحمام وكردار العطار وكردار الكرم ونحو
ذلك (وبه علم) ان الكردار لايلزم ان يكون متصلا بالارض فيصدق على ماينقل
ويحول مثل كردار الحلاق والقهوانى والحمامى ويصدق على مايركب فى الحوانيت
مثل الاغلاق والرفوف ونحو ذلك وهذا هو المسمى بالجدك وهذا غير الخلو الذى
ذكره فى الاشباه فانه بمنزلة مشد المسكة المار وهو وصف لاعين قائمة فلا يجوز
بيعه ولا يورث وانما ينتقل الى الولد بطريق الاحقية كما مر (وما) ذكره فى الاشباه
من جواز بيع الخلو بناء على اعتبار العرف الخاص ردوه عليه وقد الف فى رده العلامة
الشرنبلالى رسالة خاصة وحيث لم يجز بيع الخلو فلا يجوز بيع المسكة (قال) العلامة
الشيخ علاء الدين فى الدر المختار فى اوائل كتاب البيوع مانصه وفى معين المفتى للمصنف
معزيا للولوالجية عمارة فى ارض رجل بيعت فان بناء او اشجارا جاز وان كرابا او كرى
انهار ونحوه مما لم يكن ذلك بمال ولا بمعنى مال لم يجز قلت ومفاده ان بيع المسكة لايجوز
وكذا رهنها ولذا جعلوه الآن فراغا كالوظائف فليحرر انتهى اى كلام الشيخ علاء الدين
(واما) مافى القنية والحاوى الزاهدى من انه يثبت حق القرار فى ثلاثين سنة
فى الارض السلطانية والملك وفى الوقف فى ثلاث سنين ولو باع حق قراره فيها
جاز وفى الهبة اختلاف ولو تركها بالاختيار تسقط قدميته انتهى (فالمراد) بحق
القرار فى قوله ولو باع حق قراره الاعيان المتقومة لامجرد الامر المعنوى بقرينة
قوله فى البزازية ولا شفعة فى الكردار اى البناء ويسمى بخوارزم حق القرار لانه
نقلى انتهى * فقد سمى البناء حق قرار ومثله ماقدمناه عن النهاية وقد صرح ايضا
بهذا المراد العلامة الشرنبلالى فى رسالته (و) نقل فى الحامدية عن صرة الفتاوى
عن خزانة المفتيين رجل تصرف فى الارض الميرية عشر سنين ثبت له حق القرار
ولا تؤخذ من يده انتهى * وهذا خلاف مامر عن القنية والحاوى من انه يثبت
فى ثلاثين سنة فى الارض السلطانية والملك والله تعالى اعلم * وتمام الكلام على هذه
المسائل مبسوط فى كتابنا العقود الدرية فى تنقيح الفتاوى الحامدية فمن اراد الزيادة
على ماذكرناه هنا فلينظره فى باب مشد المسكة هناك ﴿ فصل ﴾ قد ظهر لك مما قررناه
وما نقلناه عن المتون وغيرها ان المستأجر بعد فراغ مدة اجارته يلزمه تسليم الارض
وليس له استبقاء بنائه اوغراسه بلا رضى المتكلم على الارض الا اذا كان له فيها
زرع فانه يترك فيها باجر المثل الى ان يدرك لان له نهاية معلومة بخلاف البناء والغراس
وصول الرطبة التى تبقى فى الارض لا الى مدة معلومة فليس له استبقاء ذلك بل يقلع
ذلك ويسلم الارض فارغة مالم يكن فى القلع ضرر على الارض فان المؤجر يتملك ذلك جبرا

على المستأجر بقيمته مقلوعا الا ان يتراضيا على بقائه (وعلمت) ان هذا شامل للارض الملك والوقف الا اذا كانت ارض الوقف معدة لذلك كالقرى والمزارع التي اعدت للزراعة والاستبقاء في ايدي فلاحيها الساكنين فيها والخارجين عنها باجرة المثل من الدارهم اوبقسم من الخارج كنصفه وربعه ونحو ذلك مما هو قائم مقام اجرة المثل ومثل ذلك الاراضي السلطانية فان ذلك كله لا يتم عمارته والانتفاع به المعتبر الا ببقائه بايدي المزارعين فانه لولا ذلك ما سكن اهل القرى المذكورة فيها فانهم اذا علموا انهم اذا فلحوا الارض وكروا انهارها وغرسوا فيها اخذت منهم واخرجوا منها ما فعلوا ذلك ولا سكنوها فكانت الضرورة داعية الى بقائها بايديهم اذا كان لهم فيها كردار اومشد مسكة ماداموا يدفعون اجرة مثلها ولم يعطلوها ثلاث سنين كما مر لان تعطيلها اقل من ذلك قد يكون لاستراحة الارض حتى تغل الغلة المقصودة فان عطلوها اكثر سقط حقهم ودفعت لغيرهم (وكذا) لو امتنعوا من دفع اجر المثل اوما قام مقامه من القسم المتعارف والا فهم احق من غيرهم رعاية للجانبين ودفعا للضرر عن الفريقين فان بذلك يحصل النفع لهم ولجهة الوقف اوالميري ومثل ذلك الحوانيت اى الدكاكين الموقوفة المعدة للاستغلال اذا كان فيها للمستأجر سكنى موضوع باذن المتولي وقام المستأجر بعمارتها وثبت له فيها حق القرار وصار له فيها الكردار المعبر عنه في زماننا بالجدك كما مر لا تنزع من يده ولا تؤجر لغيره مادام يدفع اجر المثل والمراد باجر المثل فيها هو ما تستأجر به اذا كانت خالية عن البناء (ففي وقف البحر الرائق) عن المحيط وغيره حانوت وقف وعمارته ملك لرجل ابى صاحب العمارة ان يستأجر باجر مثله ينظر ان كانت العمارة لو رفعت يستأجر باكثر مما يستأجر صاحب العمارة كلف رفع العمارة ويؤجر من غيره لان النقصان عن اجر المثل لا يجوز لغيره ضرورة وان كانت لا تستأجر باكثر مما يستأجره لا يكلف وتترك في يده بذلك الاجر لان فيه ضرورة انتهى (وفى) فصول العمادي واقعة الفتوى استأجر عرصة موقوفة من المتولى مدة باجر المثل وبنى عليها باذن المتولى فلما مضت المدة زاد آخر على اجر تلك المدة للمدة المستقبلة فرضي صاحب السكنى بتلك الزيادة هل هو اولى نعم هو اولى اه يعني صاحب البناء اولى بالاجارة اذا رضى بالزيادة بعد انتهاء المدة لان له حق القرار فلا يكلف بالقلع (اقول) وينبغي ان يقال مثل ذلك في مشد المسكة فان صاحب المشد وان لم يكن له في الارض عين قائمة لكن له فيها تعب وخدمة حيث حرثها وكربها وكرى انهارها حتى صارت قابلة للزراعة فتعتبر اجرة مثلها على تقدير كونها معطلة

خالية عن ذلك الذى فعله فيها فيؤخذ منه بقدره وكذا من قام مقامه من ولد او مفروغ له ومثل ذلك ينبغى ان يقال فى الجدك فتعتبر اجرة الحانوت خالية عن جدكه القائم فيها وعما انفقه عليها حتى صارت قابلة لتمام الانتفاع (وهذا) كله غير واقع فى زماننا فان صاحب المشد او الجدك لا يدفع اجر المثل ولا نصفه بل ولا عشره ومثله صاحب الغراس والبناء فى البساطين ونحوها وهو المسمى فى عرفنا صاحب القيمة وبسبب ذلك صار الجدك يباع بثمن كثير ويرغب المشترى فى ذلك لعلمه بانه يدفع اقل من عشر اجرة الحانوت ويشترى الجدك الذى يساوى فى نفسه شيأ يسيرا بثمن كثير جدا هو فى الحقيقة ثمن الحانوت وكذا القيمة المعروفة فى البساتين (قال) العلامة قنالى زاده فى رسالته المؤلفة فى الاستبدال ان مسائل البناء على ارض الوقف والغراس عليها كثيرة الوقوع فى البلدان خصوصا دمشق فان بساتينها كثيرة واكثرها اراض اوقاف غرس عليها المستأجرون وجعلوها املاكا واكثر اجاراتها باقل من اجر المثل اما ابتداء واما بزيادة الرغبات وكذلك حوانيت البلدان فاذا طلب المتولى او القاضى رفع اجاراتها الى اجر المثل يتظلم سكانها ومستأجروها ويزعمون انه ظلم عليهم وهم ظالمون وبعض الصدور والاكابر ايضا قديما اعوانهم ويزعمون ان هذا تحريك فتنة فيجب على كل قاض عادل عالم وكل قيم امين غير ظالم ان ينظر فان كان بحيث لو رفع وبقيت الارض بيضاء نقية يستأجرها المستأجرون باكثر بزيادة لا يتغابن فيها الناس وثبت ذلك بخبر اثنين خبيرين يقول لصاحب البناء اما ان تفسخ وترفع البناء والغراس او تقبلها بهذه الاجرة فان قبلها تبقى الاجارة والا يرفع بناءه وغرسه وقلما يضر رفعه بالارض فلا يبالى به الى آخر ما قال رحمه الله تعالى فعلم بهذا ان هذه علة قديمة ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ﴿والمقصد﴾ فى تحرير ما هو المرام من هذا الكلام حيث علمت ما قررناه من كلام علمائنا ظهر لك انه اذا فرغت مدة اجارة المستأجر وليس له فى الارض كردار من بناء او غراس او كبس ولا مشد مسكة وجب عليه تسليم الارض للمؤجر اذا امتنع من ايجارها له وليس للمستأجر ان يقول انا احق باستيجارها لانها كانت بيدى اذ لا قائل بذلك من اهل مذهبنا ولا وجه له اصلا مع ما يلزم على ذلك من الضرر والاستيلاء على الاوقاف ونحوها بلا مسوغ شرعى حيث تبقى الارض بيده مدة طويلة لا يقدر المؤجر على ايجارها لغيره ويتحكم به المستأجر وربما كان مفلسا او سيئ المعاملة او متغلبا لا يقدر المؤجر على تحصيل الاجرة منه مع انه اذا كان المستأجر او وارثه كذلك وكان له فى الارض كردار من بناء وغراس يؤمر بقلعه وتسليم الارض للمؤجر كما قدمناه عن حاشية

الخير الرملي وصرح في الاسعاف وغيره بانه لو تبين ان المستأجر يخاف منه على رقبة الوقف يفسخ القاضي الاجارة ويخرجه من يده انتهى فهذا اذا كانت مدة الاجارة باقية فكيف اذا فرغت وانقضت ولم يبق له فيها حق اصلا وهذا ايضا اذا كان يدفع اجرة المثل تماما فكيف اذا كان لا يستأجر الا بدون اجرة المثل (وبهذا) ظهر غلط ما يعتقده كثير من اهل زماننا من ان المستأجر الاول احق ويسمونه ذا اليد ويقولون لو اوجرت لغيره لا يصح الايجار ومنشأ غلطهم ما وقع في بعض الكتب فيما لو زادت اجرة المثل في اثناء المدة من ان للمتولي فسخ الاجارة وايجارها لغيره الا اذا رضي المستأجر الاول بدفع الزيادة فانه يكون احق من غيره (قال) في البحر من كتاب الوقف وحاصل كلامهم في الزيادة ان الساكن لو كان غير مستأجر او مستأجرا اجارة فاسدة فانه لا حق له وتقبل الزيادة ويخرج ويسلم المتولي العين الى المستأجر وان كان مستأجرا اجارة صحيحة فان كانت الزيادة تعنتا فهي غير مقبولة اصلا وان كانت لزيادة اجر المثل عند الكل عرض المتولي الزيادة على المستأجر فان قبلها فهو الاحق والا آجرها من الثاني انتهى (فقد) شرط لكونه الاول احق شرطين (الاول) كونه مستأجرا اجارة صحيحة ومن شروط صحتها كونه مستأجرا من الابتداء باجر المثل فلو بدونه بغبن فاحش كانت فاسدة فيوجرها اجارة صحيحة من الاول او من غيره باجر المثل كما في الدر المختار من الاجارات وهو المذكور في عامة الكتب كما في حاشية الحموي على الاشباه (الثاني) ان يقبل الزيادة فان لم يقبلها وكانت بقدر اجر المثل لا زيادة ضرر وتعنت تؤجر من غيره واما ما في الثالث عشر من جامع الفصولين لو آجره باجر مثله ثم زاد اجر مثله لا تفسخ ولو آجره باقل وجب الاقل فلو زاد آخر فللمتولي ان يخرج الاول الا ان يستأجره الاول باجر مثله انتهى فلا ينافي ما قلناه لان مراده بالاقل ما كان بغبن يسير اذ لو كان بغبن فاحش تكون فاسدة وله ان يؤجرها من غيره كما سيأتي عن الخانية ويدل عليه قوله وجب الاقل اذ لو كان غبنا فاحشا يلزم اتمام اجر المثل كما صرحوا به (اقول) ووجه كونه احق من غيره فيما اذا كان مستأجرا اجارة صحيحة وزادت اجرة المثل في اثناء المدة ورضي بدفع الزيادة هو ان زيادة اجرة المثل في اثناء المدة علة لتمكن المؤجر من فسخ الاجارة لدفع الضرر عن الوقف فاذا قبل المستأجر الزيادة ورضي بدفعها فقد زال الضرر وانتفت العلة المسوغة للفسخ فيكون احق من غيره لان عقد اجارته كان صحيحا في الابتداء والمدة باقية لم تفرغ ولكنه عرض في الاثناء ما يسوغ بفسخ ذلك العقد الصحيح فاذا انتفت العلة المسوغة للفسخ بقبوله

الزيادة فكأنه لم يعرض ذلك المسوغ اصلا فيمضى على عقده الصحيح او يفسخه معه ويجدد له عقدا أخر بالاجرة الثانية إلى انتهاء مدته فاذا انتهت المدة لم يبق له حق فى يخير المؤجرين ابقائها معه بتجديد عقد آخر او ايجارها لغيره باجر المثل الا اذا كان له فيها حق القرار فلا تؤجر ثانيا من غيره لانه وان انتهت مدته وفرغ عقد اجارته لكن له فيها حق آخر فيكون ايجارها لغيره تضييعا لحقه فتؤجر منه باجر المثل وكلما زاد اجر المثل يزاد عليه فاذا قبل ذلك يكون احق ويكون فيه رعاية للجانبين جانب جهة الوقف وجانب المستأجر على ماقدمناه (واما) اذا لم يكن له فيها حق القرار وفرغت مدة اجارته فلا قائل بانه احق من غيره وانه يلزم المؤجر ايجارها منه فان هذا مخالف لما اطبقت عليه كتب ائمتنا متونا وشروحا وفتاوى من انه بعد انتهاء المدة يلزم المستأجر تسليم الارض فارغة وقلع بنائه وغراسه الا اذا كانت معدة لذلك وثبت له فيها حق القرار كما علمت من استثناء اصحاب الفتاوى ذلك فيبقى ماعداه داخلا فى اطلاق عبارات المتون والشروح (واما) مسئلة زيادة الاجرة فهى غير داخلة فى كلام المتون وغيرها لانها مصورة فيما اذا زادت اجرة المثل فى اثناء المدة لابعد انتهائها فاذا كانت الزيادة فى اثناء المدة كان المستأجر الاول احق اذا قبل الزيادة لان له حقا وهو بقاء عقد اجارته الصحيح كما اشار اليه فى الفتاوى الرحيمية بقوله فان قبلها فهو الاحق لحقه القائم انتهى ولذا لو كان عقده فاسدا لم يكن احق من غيره مع انهم يعاملون الفاسد معاملة الصحيح فى كثير من المواضع وهنا لم يعاملوه معاملته فكيف اذا فرغت مدة عقده ولم يبق له عقد اصلا لاصحيح ولافاسد فكيف يسوغ لعاقل فضلا عن فاضل ان يقول انه احق من غيره ولاتخرج الارض من يده مادام يطلب ايجارها ولو فى مدة خمسين سنة مثلا حتى يتوصل الى دعوى ملكيتها ويتحكم فى المؤجر ويترفع عليه لعلمه انه لايمكنه ان يخرجها من يده (فان قلت) يمكن ان يكون اهل زماننا قاسوا هذه المسئلة على مسئلة مااذا زاد اجر المثل فى اثناء المدة وقبلها المستأجر (قلت) القياس له شروط مقررة فى كتب الاصول منها وجود الجامع بين المقيس والمقيس عليه وقد علمت مما قررناه آنفا الفرق الواضح بين المسئلتين فلاجامع بينهما على ان القياس وظيفة المجتهد المطلق او المجتهد المقيد كاصحاب الامام وليس زماننا زمان اجتهاد الاترى ماذكره فى الخلاصة من ان فقيها من الفقهاء قال للصدر الشهيد انت مجتهد فقال ايها الفقيه ذهب الاجتهاد مع اهله وانا اذا عرفت اقوال العلماء وحكيتها على وجهها فاى نعمة اعظم منها وقال ايضا فى كتاب القضاء القاضى

اذا قاس مسئلة على مسئلة وحكم وظهر رواية ان الحكم بخلافها فالخصومة للمدعى عليه يوم القيمة على القاضى وعلى المدعى لان القاضى آثم بالاجتهاد لانه ليس احد من اهل الاجتهاد فى زماننا والمدعى آثم باخذ المال انتهى فاذا لم يكن الصدر الشهيد مجتهدا وقال الاجتهاد ذهب مع اهله مع علو مقامه فى العلم والفقه وقد استشهد فى سنة خمس وثلاثين وخمسمائة وتوفى صاحب الخلاصة فى سنة سبعين وخمسمائة فما بالك باهل زماننا هذا (وقد) نقلوا عن ائمتنا انه لا يحل لاحد ان يفتى بقولنا حتى يعلم من اين قلنا اى حتى يعلم المفتى دليل الحكم ووجهه فاذا كان دليله القياس على غيره مثلا وعرف وجه الحاقه بالمقيس عليه يكون قد عرف علة الحكم فاذا وقعت حادثة وجدت فيها تلك العلة بعينها يعلم انها من جزئيات ذلك الحكم الذى قاله المجتهد بخلاف ما اذا لم يعلم العلة فانه يكون الى الخطأ اقرب منه الى الصواب كما فى مسئلتنا هذه فان الفقهاء قالوا اذا زادت اجرة المثل فى اثناء المدة وقبل المستأجر الاول الزيادة فهو احق واهل زماننا سمعوا ان المستأجر الاول اذا قبل الزيادة فهو احق فقالوا اذا فرغت مدة اجارته كان احق اذا قبل الزيادة ايضا فاخطأوا حيث لم يعرفوا وجه الاحقية فى المسئلة المنصوصة وهو كون مدته باقية وقبوله لما هو علة لفسخ الموجر عقد الاجارة وانه بقبوله ذلك تزول علة الفسخ فيكون احق وهذا الوجه لم يوجد فيما اذا فرغت المدة ونظير ذلك ان ائمتنا الثلاثة اتفقوا على انه لا يجوز اخذ الاجرة على تعليم القرآن وغيره من الطاعات ثم جاء من بعدهم من المتأخرين فافتوا بجواز الاجرة على التعليم وعلى الاذان والامامة لان المعلمين فى الصدر الاول كان لهم عطايا من بيت المال تقوم بكفايتهم وكذا المؤذنون والائمة ثم انقطع ذلك وآل الامر الى ان المعلمين ونحوهم اذا اشتغلوا بذلك لا يمكنهم تحصيل ما يكفيهم ويكفى عيالهم الا باخذ الاجرة فافتى المتأخرون بجواز اخذ الاجرة خوفا على القرآن من الضياع وعلى الاذان والامامة اللذان هما من شعائر الدين لعلمهم بان الامر لو كان كذلك فى الصدر الاول لقال ائمتنا الثلاثة بجواز اخذ الاجرة لهذه الضرورة وهى خوف الضياع فاذا كانت هذه العلة سببا لمخالفة المتأخرين لاصل المذهب كيف يسوغ لاحد ان يقول بجواز اخذ الاجرة على جميع الطاعات الحاقا لها بالتعليم والاذان والامامة مع عدم الجامع وهو خوف الضياع (وبه) ظهر خطأ من قال ايضا بجواز الاجرة على تلاوة القرآن واهداء ثوابها للميت فان منشأه الغفلة عن وجه ما قاله المتأخرون من الضرورة المذكورة وانت تعلم انه لا ضرورة لاخذ الاجرة على مجرد التلاوة واهداء ثوابها للميت فانه لا يلزم من منع

(ذلك)

ذلك صياع القرآن فكيف يسوغ مخالفة المذهب الذى عليه ائمتنا الثلاثة بدون
وجود العلة التى هى سبب مخالفة المتأخرين الاترى انه لوانتظم بيت المال وصار
للمعلمين والائمة والمؤذنين عطايا منه تكفيهم كما كان فى الصدر الاول لايمكن المتأخرين
ان يقولوا بجواز اخذ الاجرة فانهم لم يخالفوا المتقدمين الا لهذه الضرورة فاذا
زالت العلة لم يبق وجه للمخالفة فمن علم وجه قول المتأخرين وعرف من اين قالوا
علم قطعا انه لايجوز اخذ الاجرة على التلاوة المجردة ولاعلى نحو الصوم والصلاة
ومن لم يعلم ذلك قال برأيه ماقال وركب متن عميا توقعه فى الاهوال (ثم اعلم)
ان ماذكرنا من ان المستأجر الاول احق مبنى على ان المتولى له فسخ الاجارة
بالزيادة العارضة فى اثناء المدة وهى رواية شرح الطحاوى اما على رواية اهل سمرقند
من انه ليس له الفسخ لان العبرة لابتداء العقد فلايتأتى القول بانه احق من غيره
بالاستئجار لان عقد اجارته باق لايمكن فسخه (قال) فى الخانية من كتاب الاجارات
المتولى اذا آجر حمام الوقف من رجل ثم جاء آخر وزاد فى اجرة الحمام قالوا
ان كان حين آجر الحمام من الاول آجره باجرة مثله اوبنقصان يسير يتغابن الناس
فى مثله فليس للمتولى ان يخرج الاول قبل انقضاء مدة الاجارة وان كانت الاجارة
الاولى بمالايتغابن فيه تكون فاسدة وله ان يؤاجرها اجارة صحيحة اما من الاول او
من غيره باجرة المثل اوبالزيادة على قدر مايرضى به المستأجر وان كانت الاجارة
الاولى باجر المثل ثم ازداد اجر مثلها كان للمتولى ان يفسخ الاجارة ومالم يفسخ
يكون على المستأجر المسمى كذا ذكره الطحاوى انتهى (وفيها) ايضا من كتاب
الوقف فى فصل اجارة الوقف رجل استأجر ارض وقف ثلاث سنين بأجرة
معلومة هى اجر المثل فلما دخلت السنة الثانية كثرت رغبات الناس وازداد اجر
الارض قالوا ليس للمتولى ان ينقض الاجارة لنقصان اجر المثل لان اجر المثل
انما يعتبر وقت العقد ووقت العقد كان المسمى اجر المثل فلايعتبر التغير بعد ذلك
انتهى فقد مشى اولا على رواية شرح الطحاوى وثانيا على رواية اهل سمرقند
(وفى) الذخيرة اذا استأجر ارض الوقف ثلاث سنين باجرة معلومة هى اجر
المثل حتى جازت الاجارة فرخصت الاجرة لاتنفسخ واذا زاد اجر مثلها بعد
مضى مدة على رواية اهل سمرقند لايفسخ العقد وعلى رواية شرح الطحاوى
يفسخ ويجدد العقد والى وقت الفسخ يجب المسمى لمامضى واذا كانت الارض
بحال لايمكن فسخ الاجارة بان كان فيها زرع لم يستحصد بعد فالى وقت زيادته
يجب المسمى بقدره وبعد الزيادة الى تمام السنة يجب اجر مثلها وزيادة الاجر تعتبر

اذا زادت عند الكل هذه الجملة في مزارعة شرح الطحاوي انتهى (وقد) ذكر هذه المسئلة في انفع الوسائل واكثر فيها من النقول عن كتب أئمتنا المعتبرة فنهم من اقتصر على رواية شرح الطحاوي كقاضي خان في الاجارات وصاحب القنية والبدائع والينابيع وغيرهم ومنهم من اقتصر على الرواية الاخرى كقاضي خان في الوقف والخاصي في فتاويه والحسام الشهيد في واقعاته وصاحب خزانة الاكمل وصاحب الاحكام ومنية المفتي والمحيط ومنهم من ذكر الروايتين كصاحب الذخيرة وتتمة الفتاوى وليس في شئ مما نقله عن هذه الكتب ذكر العرض على المستأجر الاول ولا ذكر انه احق (نعم) ذكر ذلك في جامع الفصولين فقال ولو غلت الاجرة لا تفسخ في رواية لان اجر المثل يعتبر وقت العقد وتفسخ في رواية ويجدد العقد والى وقت الفسخ لزم المسمى الاول ثم فيما بعده لو رضى المستأجر الاول بالزيادة فهو اولى من غيره ولو لم يمكن فسخ العقد بان كان فيها زرع فالى وقت زيادته لزم المسمى الاول وبعد الزيادة يجب اجر مثلها وزيادة الاجرة تعتبر لو زادت عند الكل حتى لو زاد واحد تعنتا لا تعتبر هذه الزيادة انتهى * وعليه مشى صاحب البحر كما قدمناه وتبعه تلميذه التمرتاشي في متن التنوير من كتاب الوقف (وقد) يقال ان ما صرح به في جامع الفصولين هو مرادهم وان سكتوا عنه لان قولهم على رواية شرح الطحاوي يفسخ ويجدد العقد يشير الى تجديده مع المستأجر الاول وفائدة التجديد الزامه بالزيادة العارضة لانه قبل الفسخ لا يلزمه الا المسمى والمراد بالفسخ والتجديد قبول المستأجر الزيادة من وقتها لانه لا يكون الا بالرجوع عن العقد الاول الذي كان بدون هذه الزيادة لكن الظاهر ان الفسخ غير لازم ويكون قبوله الزيادة بالعقد الاول بمنزلة زيادة المشترى في ثمن المبيع فانها تلزم بدون فسخ العقد نعم يلزم الفسخ لو امتنع من قبول الزيادة لتؤجر من غيره (ثم) ماذكر من هاتين الروايتين قال بعض العلماء انهما قريبتان من التساوي في القوة والرجحان لما ر الترجيح الصريح الا فيما نقله في انفع الوسائل عن فتاوى برهان الدين ابي المعالي محمود بن عبد العزيز انه يفتي بان له فسخ العقد اى فهو ترجيح لرواية شرح الطحاوي لكن لو حكم حنفي اوغيره برواية اهل سمرقند كان مجمعا عليه وليس لحنفي آخر نقضه انتهى (قلت) لكن صرح في اجارات الدر المختار بان المختار قبول الزيادة فيفسخها المتولى فان امتنع فالقاضي ثم قال بعد اسطر للمتولى فسخها وعليه الفتوى وقال في شرح الملتقى اما على رواية شرح الطحاوي فيفسخ وتجدد للآتي من الزمان وهو الصحيح وعليه الفتوى انتهى (قلت) وبه

افتى فى الخيرية وهو الموافق لقولهم انه يفتى بما هو انفع للوقف (وفى) اجارات
متن التنوير وشرحه الدر المختار وكذا يفتى بكل ماهو انفع للوقف فيما اختلف
العلماء فيه حتى نقضوا الاجارة عند الزيادة الفاحشة نظرا للوقف وصيانة لحق
الله تعالى حاوى القدسى انتهى (و) يشير الى هذا قول البدائع آجر داراهى
ملكه ثم غلا اجر الدار ليس له ان يفسخ العقد الا فى الوقف فانه يفسخ نظرا
للوقف انتهى ومقتضى هذا انه لوحكم قاضى حنفى برواية عدم الفسخ لاينفذ
حكمه لان القاضى ليس له الحكم بخلاف معتمد مذهبه كما صرحوا به ﴿ الخاتمة ﴾
فيما يستتبعه المقام ويحسن به الختام وهو انه لو ثبت عند الحاكم وقت العقد ان الاجر
هو اجر المثل فهل تقبل الزيادة بعده ام لا ذكر فى الدر المختار انه تقبل الزيادة
وان شهدوا وقت العقد بانها باجر المثل وعزاه فى شرح الملتقى الى انفع الوسائل
وقال واعتمده فى الاشباه وغيرها فيفسخها المتولى فان امتنع فالقاضى ثم قال وقد
خالف فيه شيخ شيخنا الحانوتى فى فتاويه فجزم بان بينة الاثبات مقدمة وهى التى
شهدت بان الاجرة اجرة المثل وقد اتصل بها القضاء فلا تنقض قال وبه اجاب
بقية المذاهب انتهى قلت فليحفظ هذا فانه اكثر وقوعا واقل وقوفا انتهى (اقول)
والظ انه اشتبه عليه الامر فان ما فى انفع الوسائل هو مالو شهدت البينة ان
الاجرة فى ابتداء العقد اجرة المثل وحكم بها الحاكم ثم زادت الاجرة فى اثناء
مدة العقد زيادة معتبرة عند الكل وشهد اهل الخبرة بذلك تقبل وللمتولى الفسخ
وما فى الحانوتى هو مالو شهدت البينة الثانية بان الاجرة التى كانت وقت العقد
دون اجرة المثل فاجاب بقوله اجاب الشيخ نور الدين الطرابلسى قاضى القضاة
الحنفى بان بينة الاثبات مقدمة وهى التى شهدت بان الاجرة اجرة المثل وقد اتصل بها
القضاء فلا تنقض واجاب الشيخ ناصر الدين اللقانى المالكى وقاضى القضاة احمد بن
النجار الحنبلى بجوابى كذلك فاجبت نعم الاجوبة المذكورة صحيحة انتهى كلام الحانوتى *
ووجهه ماقالوا من انه اذا تعارضت البينتان وسبق القضاء باحداهما لاتسمع الثانية
وهنا كذلك تعارضت البينتان فى شئ واحد وهو الاجرة الواقعة فى ابتداء العقد
فى انها اجرة المثل اودونها وسبق القضاء بالاولى فلا تسمع الثانية بخلاف ما اذا شهدت
الثانية بانها اجرة المثل زادت زيادة معتبرة فى اثناء المدة فانها تسمع لانها شهدت
بامر عارض غير ماشهدت به البينة الاولى فلم تتعارض البينتان كما لايخفى (نعم)
افتى الحانوتى ايضا بانه لوحكم الحاكم بان الاجارة وقعت اولا باجرة المثل بعد
دعوى وقوعها بدون اجرة المثل ثم ادعى عند حنبلى بان اجرة المثل قد زادت

فحكم الحنبلى بصحة الاجارة وعدم قبول الزيادة بسبب تغير اجرة المثل لان العبرة لوجودها فى وقت العقد فانه يصح وليس للحنفى نقض الاجارة بالزيادة كما لو حكم الحنبلى بصحة الاجارة الطويلة بعد ان وقعت الدعوى بانها فاسدة فانه ليس للحنفى ابطالها ايضا لوجود حكم الحنبلى بعد الدعوى بخصوص الحادثتين انتهى ملخصا وانت خبير بان عدم قبول الزيادة هنا بسبب حكم الحنبلى الرافع للخلاف لا بسبب كون البينة الاولى اتصل بها القضاء فلا يخالف هذا ما افتى به اولا كما علمت (لا يقال) ان حكم الحاكم اولا بكونها اجرة المثل وبصحة العقد مانع لدعوى الزيادة العارضة لتضمنها فسخ العقد المحكوم بصحته (لانا نقول) حكمه اولا بما ذكر لا يمنع اعتبار ما يعرض كما لو عرض موجب للفسخ غير الزيادة العارضة (وقد) صرح بذلك الحانوتى ايضا فى فتاويه فقال ولا يمنع الحاكم الحنفى من قبول الزيادة حكم الحنبلى بصحة الاجارة ولو وقعت بعد دعوى شرعية لان الفسخ بقبول الزيادة حادثة اخرى لم يقع الحكم بها انتهى (قلت) وكذا لو حكم الحنبلى ايضا فى ابتداء العقد بصحة الاجارة وبعدم انفساخها بموت احد المتعاقدين اوبالزيادة العارضة لان الحكم لا يصح الا بعد تقدم دعوى من خصمين وعدم الانفساخ بالموت اوبالزيادة العارضة لم يقع فيه التخاصم اولا ولا يصح الحكم به الا اذا مات احدهما او زادت الاجرة فادعى خصم على آخر عند الحاكم الحنبلى مثلا بالفسخ فحكم بعدمه فهذا حكم صحيح يمنع الحنفى من الحكم بخلافه لانه وقع بعد حادثة (قال) فى الفواكه البدرية ان القضاء فى حقوق العباد يشترط له الدعوى والمخاصمة الموصلة له شرعا على وجه تحصل المطابقة بين الدعوى والحجة والمقضى به الا ما كان على سبيل الاستلزام الشرعى وليس للقاضى ان يتبرع بالقضاء بين اثنين فيما لم يتخاصما اليه فيه وان حصل بينهما التخاصم فيما لا تعلق له بذلك فى الجملة انتهى (وفى رسالة العلامة قنالى زاده ولا يكفى فى ذلك ان يعقد الاجارة اولا عند حاكم لا يرى فسخ الاجارة بالزيادة العارضة ولا كتابته فى صك الاجارة ولا قوله فى صك الاجارة انه ثبت عندى انها اجرة المثل ولا قوله الغيت الزيادة العارضة فلا يفسخ بها ان وقعت لان هذه فى الحقيقة كلها فتاوى لا احكام نافذة لان الحكم النافذ الذى يجعل المختلف فيه متفقا عليه هو ما يكون على وجه خصم جاحد كما ثبت فى موضعه انتهى والله سبحانه اعلم ﴿ تتمة ﴾ ذكر فى شرح الاشباه للبيرى عن الحاوى الحصيرى اذا زاد اجر المثل زيادة فاحشة كان المتولى ان يفسخ الاجارة والزيادة الفاحشة مقدرة بنصف الذى آجر اولا لان الاجارة تنعقد ساعة فساعة حيث وجدت المنفعة انتهى ونقل ذلك العلامة

قنالى زاده عن الحاوى ثم قال وهذا قول لم نره لغيره والحق ان كل ما لا يتغابن الناس بمثله فهو زيادة فاحشة نصفا كانت او ربعا وهو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين فى المختار انتهى (قلت) ويؤيد ما فى البحر حيث قال ولعل المراد بالزيادة الفاحشة ما لا يتغابن الناس فيها كما فى طرف النقصان فانه جائز عن المثل ان كان يسيرا والواحد فى العشرة يتغابن الناس فيه كما ذكروه فى كتاب الوكالة وهذا قيد حسن يجب حفظه فاذا كانت اجرة دار عشرة مثلا وزاد اجر مثلها واحدا فانها لا تنقض كما لو آجرها المتولى بتسعة فانها لا تنقض بخلاف الدرهمين فى الطرفين انتهى * ويؤيده ايضا ما فى البيرى عن الفيض لو آجر بثمانية وآجر مثله عشرة تنفسخ انتهى (لكن) ذكر فى البحر ايضا عن القنية ما نصه وفى القنية فى الدور والحوانيت المسبلة فى يد المستأجر يمسكها بغبن فاحش نصف المثل او نحوه لا تعذر اهل المحلة فى السكوت عنه اذا امكنهم دفعه ويجب على الحاكم ان يأمره بالاستيجار باجر المثل ويجب عليه اجر المثل بالغا ما بلغ وعليه الفتوى وما لم يفسخ كان على المستأجر الاجر المسمى انتهى فقوله نصف المثل او نحوه يؤيد ما فى الحاوى الحصيرى لكنه يفيد عدم التقدير بالنصف بل هو او ما يقاربه ولعل فى المسئلة روايتين والمشهور الآن بين الموثقين التقدير بالخمس وفى الفتاوى الخيرية ما يفيده والاحوط الانفع للوقف ما فى البحر والفيض والله سبحانه اعلم وهذا آخر ما يسره المولى سبحانه وتعالى على عبد الحقير فى ربيع الثانى من شهور سنة ست واربعين ومأتين والف والحمد لله اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم

اجوبة محققة عن اسئلة مفرقة لعلامة زمانه ونادرة اوانه السيد محمد امين الشهير بابن عابدين عليه رحمة ارحم الراحمين امين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي بعده امين (وبعد فيقول الفقير محمد امين ابن عابدين عفي عنه امين وقعت حادثة الفتوى ارسلت من طرابلس الشام في واقف انشأ وقفه على نفسه ثم من بعده فعلى اولاده لصلبه للذكر مثل حظ الانثيين ثم على اولاد كل ثم على اولاد اولادهم مثل ذلك ثم على انسالهم واعقابهم على الشرط والترتيب على ان من مات منهم عن ولد او ولد ولد عاد نصيبه الى ولده او ولد ولده ومن مات عقيما عاد نصيبه الى من في درجته وذوى طبقته من اهل الوقف يقدم الاقرب فالاقرب الى الميت ومن مات قبل الاستحقاق وترك ولدا او ولد ولد او نسلا او عقبا استحق ما كان يستحقه والده ان لو كان حيا ثم مات الواقف واولاده وانحصر بعض الوقف في بنت اسمها زينب ولها ثلاثة اولاد عبد القادر وخديجة وفاطمة ماتت فاطمة في حياة امها قبل استحقاق شيء من الوقف عن بنتها كاتبة ثم ماتت خديجة في حياة امها زينب بعد استحقاقها من الدرجة عن اولاد ثم ماتت كاتبة في حياة جدتها زينب عن اولاد ولم تستحق شيئا من الوقف ثم ماتت زينب عن ابنها عبد القادر وعن اولاد بنتها خديجة وعن اولاد بنت بنتها فاطمة فلمن يعود نصيبها واذا مات احد من اهل درجة فاطمة فهل يستحق منه اولاد بنتها كاتبة لقيامهم مقامها (فاجبت) بانه يقسم نصيب زينب على ابنها عبد القادر وعلى بنتها فاطمة للذكر مثل حظ الانثيين فما اصاب فاطمة يعطى لاولاد بنتها لانها ماتت قبل الاستحقاق فيقومون مقام جدتهما ولا شيء لاولاد خديجة لانها ماتت بعد الاستحقاق عمن في درجتها حقيقة وشرط الواقف قيام الفرع مقام اصله لغير المستحق ولا يقوم اولاد بنت فاطمة مقامها فيما كان يؤول الى فاطمة من الدرجة لو كانت حية لان صاحب الدرجة الجعلية يقوم مقام اصله فيما يستحقه اصله من اصوله لو كان حيا لا فيما كان يستحقه من غيرهم كمن مات عقيما عن اخ واولاد اخ مات ابوهم قبل الاستحقاق فلا شيء لاولاد الاخ فهنا كذلك والله اعلم (ثم ارسل الينا السؤال) مع جوابه ثانيا وفي ظهره جواب من شخص من بيروت وجواب آخر من مفتي حماه وجواب آخر من مفتي صيدا * حاصل الاول انه لا استحقاق لاولاد البنت فضلا عن اولاد بنت بنتها وان نصيب زينب يختص به ولدها عبد القادر فقط لانه مرتب بثم * وحاصل الثاني نعم لا يشاركه احد لانه مرتب بثم وقد قال في الدر المختار نقلا عن الاشباه ان عبر الواقف بثم لا يشاركه وان عبر بالواو يشاركه والذي لامثالنا اتباع ما نقلوه

(وصاحب)

وصاحب الدر متاخر لاتعول الا عليه وحاصل الثالث كذلك لان اولاد بنت فاطمة
لايقومون مقامها لان لها بنتا وهي كاتبة وقول الواقف من مات قبل استحقاقه
وترك ولدا وولد ولد قام مقامه المراد به ان ولد الولد يقوم مقام اصله ان لم يكن
لاصله ولد فولد الولد لايقوم مقامه مع وجود الولد هذا حاصل ما اجابوا به
وكلهم مخطئون * اما الثالث فلان اولاد كاتبة لم يقوموا مقام فاطمة في حياة
امهم بل لما ماتت فاطمة قامت بنتها كاتبة مقامها ولما ماتت كاتبة قام اولادها مقامها
وهي كانت قائمة مقام امها فاطمة فيقومون مقامها ايضا لانه مقام امهم فيستحقون
ما كانت امهم تستحقه لو كانت حية عملا بقول الواقف قام مقامه واستحق ما كان
يستحقه ان لو كان حيا (وقد) اجاب بنظير ذلك الشيخ خير الدين الرملي
في سؤال في فتاويه بعد نحو ثلاثة كراريس من كتاب الوقف اول السؤال سئل
من دمشق فيما اذا وقف رجل وقفه على نفسه الخ فراجعه (واما جواب
الاول فلانه مبني على رواية عدم دخول اولاد البنات في الاولاد والمرجح دخولهم
كما بسطه العلامة خير الدين الرملي في فتاواه قبل السؤال الذي قدمناه بنحو ستة
اوراق وافتى في موضع آخر بعدم الدخول والمسئلة شهيرة الخلاف (وفي الاسعاف
الصحيح ماقاله هلال لان اسم ولد الولد كما يتناول اولاد البنين يتناول اولاد البنات
ورجحه ابن الشحنة بان فيه نص محمد عن اصحابنا وهم شيخاه وقد انضم اليه
ان في هذا الزمان لايفهمون ولايقصدون سواه وعليه عرفهم مع كونه حقيقة اللفظ
انتهى (وافتى به ابن نجيم وذكر العلامة الحلبي انه افتى به قاضي القضاة نور الدين
الطرابلسي على ما اختاره الامام الخصاف وقال وعليه عمل الناس في جميع مكاتيبهم
القديمة والحديثة وقوله لانه مرتب بثم ووافقه المجيب الثاني وزاد مانقله عن
الدر تأييدا لكلامه وكلام المجيب الاول فيحتاج الى بيان ليظهر البيان (فنقول
ان مانقله عن الدر معزوا للاشباه غير محرر لان حاصل ما في الاشباه ان الواقف
اذا قال على انه من مات قبل استحقاقه لشيء وله ولد قام مقامه لو بقي حيا فهل له
حظ ابيه ويشارك الطبقة الاولى اولا وهل تنقض القسمة بعد انقراض كل بطن
اولا افتى الامام السبكي بعدم المشاركة وبنقض القسمة وخالفه الامام السيوطي
في المشاركة ووافقه في نقض القسمة (وقال صاحب الاشباه اما مخالفته فيما ذكر
فواجبة واما موافقته في نقض القسمة فقد افتى بها بعض علماء العصر وعزوه
للخصاف ولم يتنبهوا للفرق بين مسئلة الخصاف ومسئلة السبكي فان مسئلة الخصاف
ذكرها بالواو ومسئلة السبكي بثم فان كان الواقف عبر في البطون بالواو تنقض

القسمة وان عبر بثم فلاهذا خلاصة ماذكره في الاشباه فاذكره من التفصيل انما هو في نقض القسمة اما في المشاركة فهو موافق للسيوطي على ان من بعده رد عليه هذا التفصيل حتى الف فيه رسالة العلامة المقدسي وذكرها العلامة الشرنبلالي في مجموع رسائله الستين وحاصل ماذكره المقدسي ان الحق مع من افتى بنقض القسمة سواء عبر بالواو او بثم كما قاله السبكي والسيوطي والبلقيني والعلامة قاسم والجلال المحلي وابن الشحنة والبرهان الطرابلسي والزين الطرابلسي والشهاب الرملي الشافعي والبرهان ابن ابي شريف وعلاء الدين الاخميمي وغيرهم وقد اطال في الرد على صاحب الاشباه (وحيث علمت ذلك ظهر لك ان عبارة الدر غير محررة ولا تحتمل الصحة بوجه من الوجوه فكيف يجعلها المجيب الثاني دليلا على ماقاله وليته سكت بل قال ولا نعول الا عليه والعجب ممن يفتي بلا مراجعة ولا تأمل (وقد اجاب الشيخ خير الدين الرملي بالمشاركة مع التعبير بثم حيث سئل عما اذا عبر الواقف بثم ومات احد مستحق الوقف عن ولد وولاد اولاد ماتوا في حياة ابيهم قبل استحقاقهم لشيء فاجاب بقسم استحقاق الميت على ولده الحي وعلى اولاده الذين ماتوا في حياته فما اصاب الحي اخذه وما اصاب الميتين دفع لاولادهم عملا بقوله على انه من مات منهم ومن اولادهم واولاد اولادهم قبل استحقاقه لشيء وترك ولدا اولد ولد استحق ما كان يستحقه لو كان حيا الخ وهذا لا شبهة فيه انتهى كلام الرملي* ولا يمكن القول بنقض القسمة في مسئلتنا ولا في مسئلة الرملي لان الطبقة الاولى لم تنقرض لبقاء عبدالقادر في مسئلتنا (وحيث علمت ماقررناه ظهر لك انه لا كلام في دخول اولاد الاولاد الذين مات آباؤهم قبل الاستحقاق وفي مشاركتهم لمن فوقهم وانه لا فرق في ذلك بين التعبير بالواو او بثم لان نص الواقف على قيامهم مقام اصولهم ابطل الترتيب المستفاد من ثم بالنظر اليهم فان مذهبنا العمل بالمتأخر (قال الامام الخصاف لو كتب في اول المكتوب بعد الوقف لا يباع ولا يوهب وكتب في آخره على ان لفلان بيع ذلك والاستبدال بثمنه كان له الاستبدال من قبل ان الاخر ناسخ للاول ولو كان على عكسه امتنع بيعه انتهى (وقال الامام السيوطي في تأييد المشاركة ولا ينافي هذا اشتراطه الترتيب في الطبقات بثم لان ذلك عام خصصه هذا كما خصصه ايضا قوله على ان من مات عن ولد الخ وايضا قلنا اذا عملناه بعموم اشتراط الترتيب لزم منه الغاء هذا الكلام بالكلية وانه لا يعمل في صورة ويبقى قوله ومن مات قبل استحقاقه الخ مهملا لا يظهر له اثر في صورة بخلاف ما اذا عملناه وخصصنا به عموم الترتيب فان فيه اعمالا للكلامين وجمعا بينهما وهذا امر ينبغي

ان نقطع به انتهى كلام السيوطى نقله عنه فى الاشباه والله سبحانه وتعالى اعلم
﴿ وقد سئلت ﴾ عن رجل اوصى بوصايا واقام عليها وصياثم مات مصرا عليها
وهى تخرج من ثلث ماله ومن جملة ماقال الف قرش لصلة الرحم للفقراء المستحقين
منهم الاقرب فالاقرب ووجد من ارحامه الفقراء عند موته عمات لابوين
واولادهن وهم بالبنون واولاد عم لابوين واولاد اخ غنى صغار وابن اخت
صغير ابوه غنى وبنت بنت خالة اب وابن ابن عم اب (فاجبت) بانه يعطى
اولا للعمات الغير المتزوجات بغنى نصاب زكاة ان لم يكن لهن مال اويكمل
لهن النصاب ان كان لهن مال دونه ثم يعطى لاولادهن البالغين واولاد العم
فيعطون كذلك سوية الذكر والانثى سواء ثم من يليهم فى القرب ان فضل
من الوصية شئ كذلك فقد قالوا الوصية والوقف يستقيان من محل واحد (قال
الامام الخصاف الوصية بمنزلة الوقف وقال ايضا الاقربية معتبرة على حسب النسب
لا على حسب المواريث وقال ايضا ان بنت الاخ لابوين اولى من ابن ابن الاخ والعم
والعمة سواء (وقال فى الاسعاف ولو قال على قرابتى وارحامى اورحمى تصرف
الغلة الى قرابته الموجودين يوم الوقف لابويه ولا اولاده لصلبه ويدخل
المحارم وغيرهم من اولاد الاناث وان بعدوا عندهما وعند ابى حنيفة تعتبر
المحرمية والاقرب فالاقرب انتهى (والظاهران المرجح قولهما لما قال الخصاف
جازما به وتبعه فى الاسعاف بنت العمة اولى من عمة ابيه ولو لابويه وبنت خالته
اولى من خال ابيه وابن ابن الخال اولى من خال امه وعم امه انتهى ملخصا وقد علم
مما نقلناه وجه اعطاء العمات وان كن غير وارثات ووجه اعطاء اولادهن بعدهن
وان كانوا غير محارم ووجه مشاركة اولاد العم لهم وان كانوا عصبات (وقال الامام
الخصاف لو قال لذوى ارحامه فالغلة لجميع قرابته من قبل ابيه وامه فلو قرابته من
قبل ابيه اكثر من قرابته من قبل امه فالغلة بينهم على عددهم ثم قال الرجال والنساء
سواء انتهى (وبه علم وجه قولنا سوية وقال الامام الخصاف كل من كان له ان يأخذ
الزكاة فهو عندى فقير (وقال فى الاسعاف اوصى بثلث ماله للاحوج فالاحوج
من قرابته وكان فى قرابته من يملك مائة درهم مثلا وفيهم من يملك اقل منها يعطى
ذو الاقل الى ان يصير معه مائة ثم يقسم الباقى بينهم جميعا بالسوية ثم قال ولو قال
على فقراء قرابتى الاقرب فالاقرب يبدأ باقربهم اليه بطنا فيعطى كل واحد
مائتى درهم ثم يعطى الذى يليه كذلك حتى تفرغ الغلة وهذا استحسان وفى القياس
تعطى الغلة كلها للبطن الاقرب منه ولا يعطى لمن بعده شئ انتهى وصرحوا بان

العمل على الاستحسان دون القياس الا فى مسائل وبه علم وجه قولنا نصاب زكاة وقولنا
او يكمل لهن النصاب الخ ﴿ وقال فى الاسعاف الاصل ان الصغير انما يعد غنيا بغنى
ابويه او جديه من جهة ابويه فقط وان الفقير والفقيرة يعدان غنيين بغنا فروعهما
وزوجها فقط ولا يعد الفقير غنيا بغنى غيرهم من الاقارب وهذا مذهب اصحابنا
ثم نقل عن الامام الخصاف انه اختار خلافه ونقل عن الامام هلال رد ما قاله الامام
الخصاف وبه علم وجه عدم اعطاء اولاد الاخ والاخت الغنيين وان كانوا اقرب
من العمات كما قال الامام الخصاف اولاد الاخوة ولو لام وان بعدوا يقدمون على
الاعمام و لعمات ولو لابوين ووجه قولنا الغير المتزوجات بغنى ووجه قولنا ثم يعطى
لاولادهن البالغين الخ اذ لو كانوا صغارا استغنوا بما يعطى لامهاتهم والله تعالى اعلم انتهى
تحريرا فى اوائل ذى القعدة الحرام سنة ١٢٣٠ ﴿ وسئلت ﴾ عن واقفة وقفت
حصصا معلومة فى عقارات كثيرة مشتركة بينها وبين جماعة وقفا مسجلا ثم تقاسمت
مع شركائها وجمعت حصصها من العقارات المذكورة واخذتها فى عقارين منها فهل
تصح هذه المقاسمة (فاجبت) بانها لا تنقض ان كان فيها مصلحة للوقف كما فى الاسعاف
﴿ وسئلت ﴾ فى جمادى الثانية سنة ١٢٤٢ عن وقف شرط واقفه فيه ان من مات
من الموقوف عليهم عن ولد او اسفل منه عاد نصيبه الى ولده او الاسفل ومن مات
لا عن ولد ولا اسفل منه عاد نصيبه الى من فى درجته وذوى طبقته يقدم فيه الاقرب
فالاقرب الى المتوفى مات الآن مستحق من اهل الوقف وليس فى درجته احد وتحته
درجات متناولون بشرط الواقف وفيهم شخص اقرب الى المتوفى من غيره فلمن
يعود نصيبه (فاجبت) بانه يعود الى اصل الغلة ويقسم بين جميع المستحقين
لا الى اعلى الدرجات كما افتى به بعضهم ولا الى الاقرب اليه كما افتى به آخرون واستندت
فى ذلك الى الخصاف والاسعاف والدر المختار وقد اوضحت هذه المسئلة غاية الايضاح
فى كتابى تنقيح الحامدية فراجعها هناك لكى ترى العجب فان من افتى بخلاف ذلك
لم يستند الى نقل ولا عبرة بالعقل مع النقل والله تعالى اعلم ﴿ وسئلت من طرابلس
فى رجب سنة ١٢٤٤ ﴾ عن واقف شرط فى وقفه شروطا منها انه جعل ولاية
النظر فى وقفه لنفسه مدة حياته ثم لمن اوصى اليه فى ذلك فان لم يكن اوصى لاحد يكون
النظر للارشد فالارشد من نسبه ثم للشيخ اسماعيل الخطيب ثم للسيد عبد الغنى ثم لمن
اوصى اليه السيد عبد الغنى ثم لوصى وصيه ثم لمن اوصى اليه وصى وصيه وهكذا
مات الواقف وقد كان سلم وقفه للشيخ اسماعيل ثم ان الشيخ اسماعيل ادعى عند القاضى
العجز عن القيام بالوقف ففرغ عن ذلك لاخى الواقف وعمه وهما زيد وعمرو

وقررهما القاضي في ذلك وكتب لهما حجة مضى لها نحو ثلثين سنة ثم ان عبد الغني
قبيل وفاته اوصى بالنظر قبل ان يصل اليه الى بكر فقام بكر ينازع زيدا وعمرا في ذلك
قائلا ان الواقف لم يجعل الايصاء بالنظر للشيخ اسماعيل بل جعله للسيد عبد الغني
وان السيد عبد الغني قد اوصى لبكر على وفق شرط الواقف هذا خلاصة السؤال
وقد ارسل الينا مع السؤال ورقة كتب فيها صورة اجوبة عنه من مفتي طرابلس
ومن مفتي حمص ومن مفتي دمشق الشام سابقا اتفقت كلها على ان الولاية لبكر
وان من اوصى لهما الشيخ اسماعيل لا حق لهما في النظر ﴿ وقد ظهر لي في الجواب
خلاف هذا وذلك ان الواقف انما جعل النظر للارشد من نسبه ثم للشيخ اسماعيل
ثم للسيد عبد الغني ثم اوصى عبد الغني الخ معلقا على شرط عدم الايصاء من الواقف
لاحد لانه قال فان لم يكن اوصى لاحد يكون للارشد من نسبه ثم للشيخ اسماعيل ثم
وثم فحيث علق ذلك على هذا الشرط فهم منه انه ان اوصى لاحد لا يكون الحكم
كذلك بل يكون شيئا آخر سكت عنه الواقف سهوا او عمدا ولا يمكن ان يجعل الحكم
فيما اذا اوصى لاحد كما اذا لم يوص لان مفهوم الشرط وغيره من المفاهيم معتبر في كلام
الواقفين وحينئذ فان كان الواقف اوصى للشيخ اسماعيل صار الشيخ اسماعيل ناظرا
ويصح فراغه عن النظر لمن اراد لانه وصي الواقف وقائم مقامه فالمفروغ لهما
يصيران ناظرين ماداما حيين وبعدهما ينصب القاضي من اقارب الواقف من رآه
اهلا فان لم يوجد منهم اهل فمن الاجانب واما عبد الغني فليس له حق في النظر ولا لوصيه
من بعده لما علمت من ان حق عبد الغني وغيره مشروط بما اذا لم يكن الواقف اوصى
لاحد واما ان كان الواقف سلم النظر للشيخ اسماعيل ولم يوص له بذلك يصير ناظرا
مدة حياته وبعد موته يكون النظر للارشد من نسب الواقف ﴿ ونسب ﴾ الرجل
كل من يجتمع معه في اقصى اب له في الاسلام من جهة الاب دون الام فمن كان علويا
مثلا فنسبه كل من يجتمع معه في علي من جهة الآباء فاذا عجز الشيخ اسماعيل وقرر
القاضي المأذون له بذلك كلا من اخي الواقف وعمه صح ان كانا ارشد من يوجد من
نسب الواقف والا فيقرر الارشد من النسب واما عبد الغني ووصيه فلا حق لهما
ما دام من نسب الواقف اهل للنظر لتأخير الواقف لهما عن نسبه هذا ما ظهر لي
في الجواب والله تعالى اعلم بالصواب ﴿ وسئلت ﴾ في ذي الحجة الحرام سنة ١٢٤١
عن ذمي تشاجر مع مسلم فقال له المسلم يا كافر فقال الذمي لست بكافر فقال له المسلم قل
آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله وباليوم الآخر فاجابه قائلا آمنت بالله وملائكته
وكتبه ورسله وباليوم الآخر فقال له المسلم الرسل كثيرون فاجابه كلهم بحضور

بينة من المسلمين فهل يحكم باسلامه ام لا افيدوا الجواب ولكم الثواب (فاجبت) بقولى الحمد لله تعالى لا يحكم باسلام الذمى المذكور بمجرد هذا الكلام اما قوله لست بكافر فلانه يعتقد انه مؤمن بنبيه وبكتابه ويعتقد ان من لم يكن على دينه فهو كافر غير مهتد لقوله تعالى (وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا) اى قالت اليهود كونوا هودا وقالت النصارى كونوا نصارى ولقوله تعالى (وقالت اليهود ليست النصارى على شئ) الآية ثم لا شك ان الكتب الالهية يصدق بعضها بعضا وكذلك الرسل عليهم الصلوة والسلام وكل الكتب والرسل آمرة بالايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فاليهود والنصارى مؤمنون بذلك لانهم اهل كتاب منزل ونبى مرسل لكنهم انكروا رسالة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وانزال القرأن عليه فهم كفار بسبب ذلك وان كان اعتقادهم انهم على الهدى فاذا قال القائل منهم آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله لايلزم منه ان يكون مؤمنا بنبينا وبكتابنا لانه لا يعتقد ان نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من رسل الله وان كتابنا من كتب الله ونحن لم نكفره الا لهذا الاعتقاد الباطل ولو صرح بقوله آمنت بجميع الرسل كلهم فمراده الرسل الذين يعتقد هو انهم رسل الله فلا يدل ذلك على ايمانه برسولنا صلى الله تعالى عليه وسلم لاعتقاده عدم رسالته (على انه لو اتى بالشهادتين صريحا لا يحكم باسلامه مالم يتبرأ عن دينه كما صرح به الجم الكثير من ائمتنا الحنفية ونقله الامام الطرسوسى فى انفع الوسائل عن الخانية والذخيرة والبدائع والمحيط والتتمة وسير الملتقى وشرح مختصر الطحاوى وشرح السير الكبير ونقل عبارات هذه الكتب واطال فى ذلك فراجعه ان شئت وعزاه فى باب المرتد من الدر المختار الى الدرر وفتاوى صاحب التنوير وابن نجيم وغيرهما (نعم) نقل عن فتاوى قارى الهداية انه قال والذى افتى به صحته بالشهادتين بلا تبرء لكن ذكر فى الفتاوى الحامدية ان قارئ الهداية لم يتابع على ذلك اى لان من بعده كصاحب التنوير وابن نجيم وغيرهما خالفوه واشترطوا التبرى اتباعا للمنقول فى كتب المذهب ولابد من ذكر نبذة يسيرة ليكون السامع على بصيرة فنقول قال فى الذخيرة اذا قال اليهودى والنصرانى اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله لا يحكم باسلامه مالم يقل تبرأت عن دينى ودخلت فى دين الاسلام لان اليهودى قد يتبرأ من اليهودية ويدخل فى النصرانية او المجوسية فيجوز انه تبرأ عن اليهودية لدخوله فى النصرانية لا فى الاسلام وعن بعض المشايخ اذا قيل لنصرانى أمحمد رسول الله بحق فقال نعم لا يصير مسلما وهو الصحيح لانه يمكنه ان يقول انه رسول الله بحق الى العرب والعجم

لاالى بنى اسرائيل واذا قال اليهودى او النصرانى انا مسلم اوقال اسلمت لايحكم باسلامه لانهم يدعون ذلك لانفسهم لان المسلم هو المستسلم للحق المنقاد له وهم يدعون ان الحق ماهم عليه فلايكون مطلق هذا اللفظ دليل الاسلام فى حقهم انتهى مافى الذخيرة باختصار وقد حقق هذا المقام بما لامزيد عليه الامام شمس الائمة السرخسى فى شرحه على السير الكبير للامام محمد بن الحسن صاحب ابى حنيفة فى آخر الكتاب فى باب مايكون به الرجل مسلما فليراجعه من اراده والله سبحانه اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

﴿ وسئلت ﴾ سنة ١٢٤٦ عن رجل اوصى بالف يخرج منها تجهيزه وتكفينه والباقى يعمل بها مبرات واوصى لزيد بخمسمائة ولعمارة مسجد كذا بخمسمائة ولمسجد كذا بخمسمائة وله مملوك قيمته خمسمائة اعتقه فى مرض موته واوصى له بالف وخمسمائة وخمسين وبلغ ثلث تركته (٣٨٠٠) وبلغت نفقة تجهيز (٣٠٠) فكيف تقسم (فاجبت) بان التجهيز والتكفين يخرج من اصل المال والباقى يحسب من الوصية فيكون الباقى لعمل المبرات سبعمائة ويكون جملة الوصية (٤٢٥٠) وقد ضاق الثلث عنها فينفذ الثلث فقط وهو ثلاثة آلاف وثمانمائة والعتق المنجز فى مرض الموت مقدم على غيره فيبدأ به اولا فيخرج من الثلث المذكور قيمته خمسمائة يبقى من الثلث (٣٣٠٠) تقسم على ارباب الوصايا من غير تقديم لاحد على احد اما زيد والمملوك فلانهما معينان واما المسجدان فهما معينان ايضا فصارت الوصية لهما بمنزلة الوصية للعبد المعين فيما يظهر لى بخلاف الوصية للمبرات فانها حق الله تعالى ليس لها مستحق معين لكنها جنس واحد فلا يقدم فيها شئ على شئ بخلاف ماذا كانت من اجناس كالوصية للحج والكفارات والمبرات فانه يقدم فيها الفرض ثم الواجب ثم التطوع على ماتقرر فى محله وحينئذ فيقسم الباقى من الثلث على سهام الوصايا وهى خمسة وسبعون سهما كل سهم منها خمسون قرشا لان جملة الوصية (٤٢٥٠) فاخرج منها اولا (٥٠٠) قيمة المملوك فصار الباقى (٣٧٥٠) وسهامها ماذكرنا واذا قسم (٣٣٠٠) الباقية من الثلث على خمسة وسبعين سهما يخرج كل سهم اربعة واربعين قرشا فالوصية للمبرات كانت (٧٠٠) وهى اربعة عشر سهما يخصها (٦١٦) ووصية كل من زيد والمسجدين كانت (٥٠٠) فتكون كل واحدة عشرة اسهم فيخص كل واحدة اربعمائة واربعون ووصية المملوك كانت (١٥٥٠) وهى احدى وثلاثون سهما فيخصها (١٣٦٤) والحاصل ان كل سهم خمسون وكل سهم ينقص منه ستة قروش والله سبحانه وتعالى اعلم

فزيد كان له (٥٠٠) ينقص منها (٦٠) يبقى له (٤٤٠) والمسجدان كان لهما (١٠٠٠) ينقص منها (١٢٠) يبقى لهما (٨٨٠) والمملوك كان له (١٥٥٠) ينقص منها (١٨٦) يبقى له (١٣٦٤) والمبرات كان لها (٧٠٠) تنقص (٨٤) يبقى لها (٦١٦) فالمجموع (٣٣٠٠)

﴿ وسئلت ﴾ من نابلس فى رمضان سنه ١٢٤٨ عمن له على ميت دين فبرهن على دينه ببيان السبب فطلب الوارث من البينة ان يشهدوا ببقاء الدين بذمة الميت الى ان توفى فهل يلزم الشهود ذلك ام لا (فاجبت) قد وقع فى هذه المسئلة اضطراب واختلاف آراء بين العلماء والذى مشى عليه صاحب البحر انه لابد ان يقول الشاهد انه مات وهو عليه لكن خالفه تلميذه الغزى فى منح الغفار ونقل عن معين الحكام انه لايشترط ذلك وصرح العلامة المقدسى فى شرحه على نظم الكنز بان الاول ضعيف وقوى الثانى بانه الاحتياط فى امر الميت فى وفاء دينه الذى يحجبه عن الجنة وفى الاول تضييع حقوق اناس كثيرين لايجدون من يشهد لهم على هذا الوجه ويكفى فى الاحتياط تحليف المدعى على بقاء دينه بذمة الميت وذكر قريبا من ذلك صاحب نور العين فى اصلاح جامع الفصولين والحاصل ان المعتمد انه لايلزم الشاهدين ذلك ويكتفى بحلف المدعى والله سبحانه وتعالى اعلم

﴿ وسئلت ﴾ فى ذى الحجة سنة ١٢٥١ من نائب القدس الشريف قد توقفنا فى جواب من افتى بان التمليك يحتاج الى التسليم كالهبة واختلف افتاء المفتين فى بلادنا فبعضهم افتى بانه لايحتاج الى التسليم معتمدا فى ذلك على ماصرح به الطحطاوى فى حاشيته عن الحموى فى فصل مسائل متفرقة من الهبة فيمن وهب امة وبعضهم افتى بانه يحتاج اليه مثل الهبة معتمدا فى ذلك على مايؤخذ من الفتاوى الخيرية والتمرتاشية والرحيمية فى كتاب الهبة من انه لافرق بين التمليك والهبة مع ان كلام الحموى فى شرحه صريح فى انه غير الهبة هذا حاصل السؤال (فاجبت) بقولى لايخفى ان التمليك لفظ مشترك بين مايكون بعوض ومايكون بدونه وان كلا منهما قد يكون تمليك عين او تمليك منفعة فالاول كالبيع فانه تمليك المال بعوض وكالاجارة فانها تمليك المنفعة بعوض وكذا النكاح فانه تمليك البضع بعوض لكنه تمليك حكما والثانى كالهبة فانها تمليك العين حالا بلاعوض ومثلها الصدقة وكالوصية فانها تمليك العين بعد الموت بلاعوض وكذا العارية فانها تمليك المنفعة بلاعوض ولاشبهة ان هذه العقود مختلفة الاحكام ولكل واحد منها شروط بعضها مشترك وبعضها مختص بحيث حصل بينهما التباين فاذا استعمل لفظ التمليك فى واحد منها

فلابد من قرينة لفظية او حالية تعين المراد فاذا قال ملكتك بضع امتي بكذا فهو نكاح فيشترط له شروط النكاح واذا قال ملكتك منافعها شهرا بكذا فهو اجارة واذا اطلق فهو عارية واذا قال ملكتكها بكذا فهو بيع واذا قال ملكتكها بعد موتي فهو وصية واذا قال ملكتكها الان بلا عوض فهو هبة ولابد في كل واحد منها من شروطه لتترتب الاحكام عليه ولم نر احدا من الفقهاء استعمل لفظ التمليك في معنى خاص بحيث اذا اطلق انصرف اليه او بحيث يكون له احكام خارجة عن احكام العقود المذكورة ونحوها فاذا قال ملكتك رقبة هذه الدار واراد انشاء التمليك في الحال على معنى خارج عن البيع او الهبة او نحوهما لا يصح التمليك بل ان اراد البيع فلابد من ذكر الثمن وان اراد الهبة فلابد من التسليم ولذا قال في آخر جامع الفصولين انه لو قال ملكه تمليكا صحيحا ولم يذكر انه بعوض او بدونه لا تصح الدعوى ونقله ايضا في محاضر الخيرية وبه افتى في الحامدية نعم غلب استعمال لفظ التمليك في عرف اهل زماننا في الهبة فاذا اطلق ولم توجد قرينة صارفة له عن الهبة حمل عليها بقرينة العرف فحيث اريد به الهبة فلابد من شروطها ولا تتم بدون تسليم وعليه يحمل ما نقلتموه عن الخيرية والتمرتاشية والرحيمية وما نقلتموه عن السيد الحموي من ان التمليك غير الهبة فذاك بالنظر الى اصل الوضع اذ لا شك ان التمليك اعم من لفظ الهبة والاعم غير الاخص ومن ادعى ان التمليك يفيد الملك من غير ان يكون بيعا ولا هبة مثلا فلابد له من نقل صريح ولم نر من ذكره ومن عثر عليه في كلامهم فليفده لناوله الاجر الجزيل هذا غاية ما وصل اليه فهم هذا الحقير الذليل وفوق كل ذي علم عليم والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

﴿ وسئلت في محرم الحرام سنة اربعين ومائتين والف ﴾ في رجل طلق زوجته المدخول بها ثلاثا في الحيض بان قال لها روحي طالقة ثلاثا فهل لا يقع غير طلقة واحدة كما نص على ذلك العلامة ابن كمال باشا في فتاواه نقلا عن كتاب السير وكمال الفقهاء ام يقع عليه الطلاق الثلاث واذا قلتم انه لا يقع عليه الا واحدة افتكون رجعية ام بائنة افيدوا الجواب ولكم الثواب من الملك الوهاب ﴿ فاجبت ﴾ بما صورته الحمد لله تعالى يقع عليه الطلاق الثلاث ولا تحل له حتى تنكح زوجا غيره كما نطق به القرآن الكريم من غير تفرقة بين كونها حائضا او غيرها ودلت عليه الاخبار والآثار وصرحت به كتب مذاهب الائمة الاربعة الاخيار وانعقد عليه الاجماع بعد صدر من الصدر الاول ولم يقل بخلافه الآن الا من لا يعول على قوله ولا يقبل ففي الخلاصة وكثير من كتب علمائنا التي لا تعد او قضى القاضي فيمن

طلق امرأته ثلاثا جملة بانها واحدة اوبان لايقع شئ لاينفذ (وفى الزيلعى وغيره فى كتاب القضاء ان القضاء بمثل ذلك لاينفذ بتنفيذ قاض آخر ولو رفع الى الف حاكم ونفذه لان القضاء وقع باطلا لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع فلا يعود صحيحا بالتنفيذ انتهى وقال المحقق الكمال ابن الهمام وقول بعض الحنابلة بهذا المذهب باطل الى ان قال فما بعد الحق الا الضلال وقال الخطيب الشربينى من الشافعية وحكى عن الحجاج ابن ارطاه وطائفة من الشيعة والظاهرية انه لايقع منها اى الثلاثة الا واحدة واختاره من المتأخرين من لايعبأ به واقتدى به من اضله الله تعالى انتهى نقله فى الفتاوى الخيرية وافتى ببطلان القول به ايضا وقال فى البحر فى اول كتاب الطلاق ولاحاجة الى الاشتغال بالادلة على رد قول من انكر وقوع الثلاث جملة لانه مخالف للاجماع كما حكاه فى المعراج ولذا قالوا لو حكم حاكم بان الثلاث بفم واحد واحدة لم ينفذ حكمه لانه لايسوغ فيه الاجتهاد لانه خلاف لااختلاف * وفى جامع الفصولين طلقها وهى حبلى او حائض او طلقها قبل الدخول او اكثر من الواحدة فحكم ببطلانه قاض كما هو مذهب البعض لاينفذ وكذا لو حكم ببطلان طلاق من طلقها ثلاثا بكلمة واحدة او فى طهر جامعها فيه لاينفذ انتهى الى هنا كلام البحر (وقد صرح ايضا ببطلان الحكم فى هذه المسائل فى البحر فى كتاب القضاء وكذا فى النهر والمنح والاشباه والنظائر والبزازية وغيرها من كتب المذهب المعتبرة المتداولة المحررة واوضحها وافصحها وابينها واصرحها عبارة الامام الاجل الذى اذعن لفضله اهل الوفاق والخلاف القاضى ابوبكر الخصاف فى كتابه ادب القضا وشارحه الامام حسام الدين عمر ابن عبد العزيز وذلك حيث قال فى الباب الثانى والاربعين قال يعنى الامام الخصاف وكذلك رجل طلق امرأته ثلاثا وهى حبلى او حائض او قبل ان يدخل بها فقضى قاض بابطال ذلك او ابطل بعضه فرفع الى قاض آخر لايرى ذلك فانه يبطل قضاء القاضى بذلك وينفذ على الزوج ما كان منه لان على قول اهل الزيغ اذا وقع الثلاث وهى حبلى او فى حالة الحيض او فى طهر جامعها فيه لايقع اصلا وعلى قول الحسن البصرى اذا اوقع الثلاث تقع واحدة لكن كلا القولين باطل لانه مخالف لكتاب الله تعالى قال الله تعالى (فان طلقها فلاتحل له من بعد) الآية من غير فصل والمراد منه الطلقة الثالثة فمن قال بانه لايقع شئ اوتقع واحدة فقد اثبت الحل للزوج الاول بدون الزوج الثانى وهو مخالف للكتاب فاذا قضى القاضى لاينفذ فاذا رفع الى قاض آخر له كان ان يبطله انتهى وبهذه النقول الصريحة

(علمت)

علمت ان القول بوقوع واحدة من الثلاث على الحائض مبنى على القول بان الثلاث لايقع جملة واحدة بل تقع منها واحدة اولايقع منها شئ اصلا والمبنى والمبنى عليه باطلان وليس كل ماوجد فى كتاب يجوز نقله والاعتماد عليه ولاالافتاء والقضاء به وانما يفتى بما تواردت عليه كتب المذهب وعلمت صحته وعدم تخطئة قائله والا كان الناقل كجارف سيل او حاطب ليل يحمل الافعى وهو لايدرى خصوصا من يطالع كتب الفتاوى ويفتى منها قبل ان يمتزج الفقه بدمه ولحمه ويصرف فيه جل همته وعزمه فان خطأه يكون اكثر من صوابه ولايحل لمن يعلم حاله الاعتماد على جوابه ولهذا قال الامام قاضى القضاة شمس الدين الحريرى احد شراح الهداية فى كتابه ايضاح الاستدلال على ابطال الاستبدال نقلا عن الامام صدر الدين سليمان ان هذه الفتاوى هى اختيارات المشايخ فلاتعارض كتب المذهب قال وكذا كان يقول غيره من مشايخنا وبه اقول انتهى ﴿ وقال العلامة الشيخ خير الدين الرملى فى مسائل شتى من فتاويه الخيرية مانصه ولاشك ان معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه ومراتبه قوة وضعفا هو نهاية آمال المشمرين فى تحصيل العلم فالمفروض على المفتى والقاضى التثبت فى الجواب وعدم المجازفة فيهما خوفا من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال وضده ويحرم اتباع الهوى والتشهى والميل الى المال الذى هو الداهية الكبرى والمصيبة العظمى فان ذلك امر عظيم لايتجاسر عليه الا كل جاهل شقى انتهى كلام الخيرية والله تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله تعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ﴿ قال ذلك بلسانه وكتبه ببنانه الفقير الى عفو رب العالمين محمد امين بن عمر عابدين خادم العلم الشريف بدمشق الشام عفا عنه الملك السلام

﴿ وسئلت ﴾ فى رمضان سنة اربعين ومائتين والف عما اذا جرت العادة بين التجار انهم يستأجرون مركبا من مراكب اهل الحرب لحمل بضائعهم وتجاراتهم ويدفعون للمراكبى الحربى الاجرة المشروطة وتارة يدفعون له مبلغ زائدا على الاجرة لحفظ البضائع بشرط ضمان مايأخذه اهل الحرب منها وانه ان اخذوا منه شيئا فهو ضامن لصاحبها جميع قيمة ذلك فاستأجر رجل من التجار رجلا حربيا كذلك ودفع له مبلغا تراضيا عليه على انه ان اخذ اهل الحرب منه شيئا من تلك البضاعة يكون ضامنا لجميع مايأخذونه فسافر بمركبه فاخذه منه بعض القطاع فى البحر من اهل الحرب فهل يلزمه ضمان ماالتزم حفظه وضمانه بالعوض ام لا (فاجبت) الذى يظهر من كلامهم عدم لزوم الضمان لان ذلك المراكبى اجير

مشترك والخلاف في ضمان الاجير المشترك مشهور والمذهب انه لايضمن ماهلك في يده وان شرط عليه الضمان وبه يفتى كما في التنوير ثم اذا هلك مابيده بلاصنع منه ولا يمكنه دفعه والاحتراز عنه كالحرق والغرق وخروج قطاع الطريق والمكابرين لايضمن بالاتفاق لكنه في مسئلتنا لما اخذ اجرة على الحفظ بشرط الضمان صار بمنزلة المودع اذا اخذ اجرة على الوديعة فانها اذا هلكت يضمن والفرق بينه وبين الاجير المشترك ان المعقود عليه في الاجارة هو العمل والحفظ واجب عليه تبعا اما المودع باجرة فان الحفظ واجب عليه مقصودا ببدل فلذا ضمن كما صرح بذلك الامام فخر الدين الزيلعي في باب ضمان الاجير وهنا لما اخذ البدل بمقابلة الحفظ الذي كان واجبا عليه تبعا صار الحفظ واجبا عليه قصدا بالبدل فيضمن لكن يبقى النظر في انه هل يضمن مطلقا اوفيما يمكن الاحتراز عنه والذي يظهر الثاني لاتفاقهم في الاجير المشترك على عدم ضمانه فيما لا يمكن الاحتراز عنه فالظاهر ان المودع باجر كذلك لان الموت والحريق ونحوهما مما لا يمكن ضمانه والتعهد بدفعه وقد صرحوا بان اغارة القطاع المكابرين مما لا يمكن الاحتراز عنه فلا يضمن في صورتها حيث كان اخذ البضاعة من القطاع المكابرين الذين لا يمكن مدافعتهم (لكن ذكر في التنوير قبيل باب كفالة الرجلين قال لآخر اسلك هذا الطريق فانه آمن فسلك واخذ ماله لم يضمن ولو قال ان كان مخوفا واخذ مالك فانا ضامن ضمن وعلله في الدر المختار عن الدرر بانه ضمن الغار صفة السلامة للمغرور نصا انتهى اي بخلاف المسئلة الاولى فانه لايضمن لانه لم يصرح بقوله فانا ضامن وهذا اذا كان المال مع صاحبه وفي صورتنا المال مع الاجير وقد ضمن للمستأجر صفة السلامة نصا فيقتضي ضمانه بالا ولى وان لم يمكن الاحتراز لكن الظاهر ان مسئلة التغرير المذكورة مشروطة بما اذا كان الضامن عالما بخطر الطريق ليتحقق كونه غارا والا فلا تغرير وسياق المسئلة في جامع الفصولين في فصل الضمانات يدل على ماقلنا فانه نقل عن فتاوى ظهير الدين قال له اسلك هذا الطريق فانه آمن فسلك فاخذه اللصوص لايضمن ولو قال لو مخوفا واخذ مالك فانا ضامن والمسئلة بحالها ضمن فصار الاصل ان المغرور انما يرجع على الغار لو حصل الغرور في ضمن المعارضة او ضمن الغار صفة السلامة للمغرور فصار كقوله الطحان لرب البر اجعله في الدلو فجعله فيه فذهب من النقب الى الماء وكان الطحان عالما به يضمن اذغره في ضمن العقد وهو يقتضي السلامة انتهى (وحاصله ان الغار يضمن اذا صرح بالضمان اوكان التغرير في ضمن عقد المعاوضة وان لم يصرح بالضمان كما في مسئلة الطحان وقد صرح

(فيها)

فيها بكون الطحان عالما بالنقب وماذاك الا ليتحقق كونه غارا كما يشير اليه تسميته بذلك لان من لا علم له بذلك لا يسمى غارا فلو لم يكن العلم شرطا في الضمان لكان حقه ان يعبر عنه بالآمر لا بالغار ﴿ ويؤيد ذلك ايضا انه في جامع الفصولين نقل بعد ذلك عن المحيط ان ماذكره من الجواب في قوله فان اخذ مالك فانا ضامن مخالف لما ذكره القدوري ان ما قال لغيره من غصبك من الناس اومن بايعت من الناس فانا ضامن لذلك فهو باطل انتهى فاجاب عنه في نور العين بقوله يقول الحقير لا مخالفة اصلا والقياس مع الفارق لان عدم الضمان في مسئلة القدوري من جهة عدم التغرير فيها بخلاف ما نحن فيه فافترقا واعجب من غفلة مثل صاحب المحيط مع انه الفضل والذكاء بحر محيط انتهى * فقد افاد انه لا بد من التغرير وذلك بكونه عالما بخطر الطريق كما قلناه ففي مسئلتنا ان كان صاحب المركب غر المستأجر بان كان عالما بالخطر يكون ضامنا والا فلا هذا ما ظهر لي والله تعالى اعلم ﴿ لكن ينبغي تقييد المسئلة بما اذا كان صاحب المال غير عالم بخطر الطريق لانه اذا كان عالما لا يكون مغرورا الما في القاموس غره غرا وغرورا وغرة بالكسر فهو مغرور وغرير خدعه واطمعه بالباطل فاغتر هو" وفي المغرب الغرة بالكسر الغفلة ومنه اتاهم الجيش وهم غارون اى غافلون وفي الحديث نهى عن بيع الغرر والخطر الذي لا يدرى ايكون ام لا كبيع السمك في الماء والطير في الهواء فقد ظهر ان العالم بما قصد غيره ان يغره به لا يكون مغرورا ارأيت صاحب البر او كان عالما بنقب الدلو وامره الطحان بوضعه فيه هل يكون مغرورا بل هو مفرط مضيع لماله لا اثر لقول الطحان معه ففي مسئلتنا لا بد ان يكون الاجير عالما بخطر الطريق والمستأجر غير عالم به فح يضمن وان كان الاجير غير عالم او المستأجر عالما فلا ان ضمان على الاجير لعدم تحقق التغرير والله تعالى اعلم ﴿ وسئلت ﴾ في سنة احدى واربعين ومائتين والف من طرابلس الشام بما حاصله في واقف وقف عقارات متعددة وشرط ان يبدأ من غلة وقفه بما يكون فيه عمارته ونماؤه وبقاء عينه وما فضل من ذلك جعل له مصارف معينة ثم وقف وقفا آخر والحقه بالاول وشرط فيه شروطه المذكورة ومن جملة ما في الوقف الثاني دار شرطها لسكنى اولاده وذريته ثم ان المتولي على الوقف سكن الدار المذكورة تبعا لشرط الواقف واحتاجت الدار الى المرمة والعمارة فعمرها المتولي من ماله لعدم مال حاصل من ريع الوقف ويريد الآن الرجوع بما انفقه عليها في ريع الوقف فهل له ذلك ام ليس له ذلك بل عمارة دار السكنى على الساكن كما نصوا عليه ﴿ فاجبت الحمد لله تعالى لا شبهة في ان من وقف دارا وجعلها للسكنى

لا للاستغلال تكون عمارتها على الساكن كما هو منصوص عليه في المتون والشروح والفتاوى وكذا في الخصاف والاسعاف لئلا يلزم مخالفة شرط الواقف لانه لو لم تكن عمارتها على الساكن لزم ان تؤجر وتعمر من الاجرة فتكون للغلة وقد شرطها الواقف للسكنى ولا يخالف شرطه الا لضرورة كما لو كان الساكن فقيرا مثلا فم تؤجر بقدر ما تعمر به واما اذا كانت هذه الدار من جملة عقارات موقوفة مشتملة على مستغلات وقد شرط الواقف عمارة وقفه من غلته فان كان استثنى هذه الدار من ذلك فالحكم ما مر من ان عمارتها على الساكن والا فتعمر من ريع وقفه كبقية اماكن الوقف اتباعا لشرط الواقف كما لو شرط في ريعه مرمة محل آخر اجنبي كمسجد اورباط او نحو ذلك او وقف ارضين وشرط ان ينفق من غلة احدهما على الاخرى كما نص عليه الامام الخصاف وما تقدم عن المتون وغيرها لا يخالف هذا لانه فيما اذا لم يشترط ذلك . ثم اذا كانت المرمة والعمارة لهذه الدار في غلة الوقف كما شرط الواقف واحتاج الناظر الى ذلك وليس عنده من ريع الوقف ما ينفق منه فانفق من مال نفسه ليرجع واشهد على ذلك فله الرجوع والا فلا كما ذكره في البحر وغيره والله سبحانه وتعالى اعلم وقد حصل لي اولا نوع تردد في هذا الجواب ثم عرض على السائل هذا السؤل بخط مفتى اللاذقية الفقيه النبيه السيد عبدالله السندى واجاب عنه بمثل ذلك وعليه خطوط بموافقته لجماعة من العلماء منهم الشيخ العلامة محمد البسطى مفتى الحنفية بمصر المحروسة ومنهم العلامة الفقيه السيد احمد البزرى مفتى الحنفية بصيدا ومنهم الشيخ صالح الغزى الحنفى ومنهم الشيخ محمد الشبراوى الشافعى الازهرى

مناهل السرور لمبتغى الحساب بالكسور نظم العلامة الفاضل المتين المرحوم السيد محمد افندى عابدين

رحمه الله تعالى

آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول راجى عفو رب العالمين * محمد المدعو بابن عابدين

باسم الاله قد بدأت نظمى * مصليا على النبى الامى

وآله وصحبه العظام * وتابعى الهدى على الدوام

(وبعد) ذا فهذه منظومة * منها الكسور قدغدت معلومة

جمعتها من نزهة الحساب * ارجوا الرضى فى موقف الحساب

وما ذكرت غير بحث الكسر * لان غيره جلى الامر

ذكرتها منظومة ليحصلا * مراد من يرومها ويسهلا

سميتها مناهل السرور * لمبتغى الحساب بالكسور

(فصل) وحد الكسر فى الغبار * نسبة مقدار الى مقدار

يعظمه جزيئة والاعظم * اعنى الصحيح بالمقام يوسم

وقد يقال مخرج امام * وعشرة اصوله العظام

النصف ثم الثلث ثم الربع * والخمس ثم السدس ثم السبع

والثمن ثم التسع ثم العشر * ثم الاصم الجزء تلك عشر

من كونه يذكر فى اصم * ومنطق خسوه بالاصم

وكرر الجميع غير الاول * بدون جزء واحد مماثل

مخرجها عدة ما فى الواحد * من المماثلات فاسمع شاهدى

فذا مقام النصف جاء اثنين * لان فى واحده نصفين

(فصل) واقسام الكسور قد اتت * محصورة فى خمسة تفردت

فى مفرد منتسب مبعض * مختلف كذاك مستثنى يضى

فان يكن على مقام واحد * كثلثين سمه بالمفرد

وان يكن من مفرد تألفا * ولم يغير سابقا بل عطفا

عليه ثان باسم واحد نسب * من مخرج الاول فهو منتسب

كسدس ونصف سبع السدس * وهكذا فاتح عليه وقس

وخط خطا واحدا نبيها * بين مقامات وما عليها

مبعض ما قد حوى تاليفا * من مفرد ايضا وقد اضيفا

مقدم لتلوه وهكذا * بدون عطف دائما ثم اذا

ما المفردات منتها بلغت * ووفق نظمها المقامات اتت

قسمه متصلا والا * قسمه منقطعا منفصلا

(كنصف)

كنصف ثلثي الثلاث ارباع * وثلث خمسي اربع الاسباع
وضعه مطلقا كوضع المنتسب * مشطبا بين مقامات تصب
وما يكون باداة استثنا * اخرج بعضه فذا مستثنى
ثم اذا يضاف تاليها الى * ماقبلها فسمه متصلا
وان الواحد فبا لمنقطع * فان نقل ثلثان غير الربع
وقصدنا ربعهما فتصل * اوربع واحد فقطع قبل
ومامن الانواع قد تالفا * بمحض عطف سمه مختلفا
وافردن اجزاه فى الوضع * كثلث وربع خمس سبع
(فصل) وبسط الكسر جمله يرى * بواحد فى اللفظ عنه عبرا
اومطلق تساوت الآحاد * منه فيسقط مفرد ارادوا
به الذى على المقام قد كتب * وان اردت اخذ بسط المنتسب
ففى مقام الثانى بسط الاول * فاضرب وبسط ذلك الثانى اجل
على الذى حصلت واضرب مااجتمع * فى مخرج الثالث واضمم ماوقع
من بسطه الحاصل وهكذا * وبسط ما مبعضا سموا اذا
اردت فاضرب بعض مابدا على * ائمة فى بعضه ليحصلا
واختصر الاعمال فى المتصل * ان رمته فسم بسط الاول
من مخرج الاخير وابسط ماحصل * من ردفه بحسبه فهو الامل
وبسط ماسموه بالمختلف * بضرب بسط كل قسم منه فى
مقام غيره وجمع ما اجتمع * ومثل هذا بسط مستثنى انقطع
ثم من الاكثر فاطرح الاقل * وان اردت بسط مامنه اتصل
فبسط مااستثنيت منه اضربه فى * مقام مستثنى وبسطه تفى
ثم خذ الفضل من الذى حصل * واشكر الاها فضله لنا وصل
(فصل) وان يكن صحيح قد قرن * بالكسر والمراد بسطه فأن
قدم يضرب فى مقام كسر * واضمم الى الحاصل بسط الكسر
وان يؤخر فاضربن بسطه * اى بسط كسر فى الصحيح تعطه
فاول كخمسة وربع * والثانى منهما كسبع الاربع
وان يكن فى وسط قد اثبتا * كنصف ستة وثلث فداتى
لذاك معنيان فالاول ان * يكون اخذاول الكسور من
مؤخر ومن صحيح علما * وفيه يبسط الصحيح معما

بعيده كبسط مالو قدما ✱ ومع باق كالبعض انتمى
والثانى اخذ اول الكسور من ✱ ذاك الصحيح ليس غير فاستبن
فابسطه مع ماقبل كا لمؤخر ✱ ثم ابسط الحاصل مع مؤخر
كانه مختلف وقد علم ✱ فاعمل به ان كنت ممن قد فهم
(فصل) اذاما الكسر كان مفردا ✱ وبين بسط ومقام قد بدا
تباين كالخمس لاخزل وان ✱ توافقا اردد كل واحد زكن
لوفقه كست اتساع وان ✱ تداخلا كسدسين فار ددن
البسط للواحد ثم المقام ✱ لما على البسط بدا بالانقسام
وحل بسط غير مفرد الى ✱ اضلاعه التى غمدت اوائلا
واحلل اليها كل ضلع ركبا ✱ من المقام واعتبر مارتبا
(فصل) وجمع ذى الكسور يرتفع ✱ بضرب بسط كل واحد جمع
فى مخرج الآخر اومخارجه ✱ وقسم ماحصلته من خارجه
على المقامات وطرحها حصل ✱ بضرب بسط كل واحد من ال
مطروح والمطروح منه يافتى ✱ فى مخرج الآخر واقسم ماانى
من فضل ذين الحاصلين فاعلمن ✱ على مقاماتهما والضرب ان
تضرب بسط واحد مما ضرب ✱ فى بسط آخر بدا ثم انتصب
لقسم حاصل على الائمة ✱ وللكسور قسمة وتسميه
وذا بضرب بسط كل ما رسم ✱ مما قسمت اوعليه قد قسم
فى مخرج الآخر ثم اقسم على ✱ حاصل مقسوم عليه حاصلا
اتى لمقسوم وان كسر بدا ✱ فى جانب لاغير فاضربه مفردا
قدصح فى مقام كسر قدتلا ✱ من جانب اخر تلت الاملا
وبعده اقسم بسط مقسوم على ✱ بسط لمقسوم عليه عاجلا
واقسم كذا متى رأيت المنقسم ✱ مساويا لما عليه قد قسم
ائمة فقط اتت على نمط ✱ وان يكن تساويا بسطا فقط
فاقسم ائمة لمقسوم عليه ✱ على ائمة لمقسوم لديه
وكل مافى قسمة تقررا ✱ تواه فى تسمية ايضا جرى
تجذيرها ان رمته بالانقسام ✱ لجذر بسطها على جذر المقام
وذا اذا جذرهما تحققا ✱ وفى السوى اضرب بسطا مطلقا
فى مخرج واقسم على المقام ✱ جذر الحاصل على التمام

(فصل) وللتحويل اعمال تفى * بضرب بسط ماتحولته فى
اثمة الذى اليه حولا * وقسم حاصل لمقسوم على
مقام ما حولته ثم الاصم * تحويله لمنطق بما علم
اوسم بسطه من المقام * وواحد ثم من الامام
بدون واحد ونصف الحاصلين * وذاك بالتقريب جاء باخذين
(خاتمة) ان رمت ان تستخرجا * لما تجهلته فهاك المنهجا
فاربع الاعداد من تناسبت * نسبة اولاها لثانيها اتت
نسبة ثالث لها لرابع * كاثنين تنظرنه نصف الاربع
كما الثلاثة من الست بدا * فان يك المجهول جاء واحدا
من طرفين اومن الواسطتين * فاقسم مسطحا بدا للآخرين
على نظير ماجهلت دائما * وذا الطريق نفعه قدعظما
وان تماثل الموسطان * ترجع ثلاثة وكان الثانى
نسبة اولاها له نسبته * لثالث وكان ماسطحته
من طرفيها كمربع الوسط * فان تكن جهلت واحدا فقط
من طرفيها اقسم على النظير ما * ربع من واسطة قد علما
اوقد جهلتها فخذ جذر الذى * سطحته من طرفيها واحتذ
(فصل) والكفات ان رمت العمل * فصور الميزان تبلغ الامل
ثم الذى فرضته معلوما * ضعه على قبته مرسوما
وارسم باحدى الكفتين عددا * واعمل به بحسب فرض قد بدا
للانتها ثم الذى انتهى له * عما على القبة كن مقابله
فان يكن ساواه فالذى ارتسم * فى كفة مطلوبنا وان لم
يساوه ارسم زائدا من فوقها * والناقص ارسمنه من تحتها
ثم ارسمن عددا أخر فى * كفة أخرى وبه تصرف
بحسب الفرض فان تؤل الى * نظير مامن فوق قبة علا
فذلك المرسوم ثانيا ولا * هوالذى طلبته والا
فاثبت الخطا كمثل ماعلم * ثم الذى فى كل كفة رسم
فى خطأ الاخرى اضربنه واعدلا * لفضل حاصلين فاقسمه على
فضل تراه بادئا للخطأين * اوناقصين اتيا اوزائدين
وفى سواه اقسم جميع الحاصلين * من ضربنا على جميع الخطأين

ونجزت منظومتى المحرره * فى مائة وسبعة وعشره
محمدلا محوقلا مصليا * على ختام الانبياء الاصفيا

تمت

ومما وجد من نظم سيدنا المؤلف فى القاب الزحاف المنفرد والمزدوج

منفرد الزحاف خبن يافتى * وذاك حذف الثانى ساكنا اتى
من بعده الاضمار تسكين لذا * والوقص حذفه محركا كذا
والطى حذف رابع قد سكن * والقبض حذف خامس مسكنا
والعصب اسكان لخامس بدا * والعقل حذفه محركا غدا
والكف حذف سابع مسكن * والمزدوج من بعده ياسكنى
فالطى مع خبن دعوه خبلى * وهو مع الاضمار سمه خزلى
والكف مع خبن بشكل قررسم * والكف مع عصب فذا بالنقص سم
ثم العلل زيادة ونقص * قسمان عنهما تساوى الفحص
زيادة لسبب خف على * مجموع الاوتاد لترفيل جلا
وان تكن حرفا مسكنا فقد * سموه تذييلا وان ذاك يزد
فى سبب خف فتسبيغ وان * اردت ذا العصب فخذه واستبن
فسبب خف بطرح حذف * وهو مع العصب فيدعى قطف
وحذف ساكن واسكان لما * من قبل لوفى وتد قطع كما
لو كان فى الاسباب سمه قصرا * والقطع مع حذف يسمى بترا
والحذذ حذف وتد مجموع * وحذف مفروق بصلم قد دعى
اسكانك السابع سمه وقفا * والكسف حذفه محركا وفى
والخزم حذف سابع من الوتد * اعنى به المجموع فاحفظ واجتهد
ثم الصلاة والسلام سرمدا * على ختام الانبياء احمدا

الرحيق المختوم شرح قلائد المنظوم تأليف الامام العالم العلامة
خاتمة المحققين نخبة الاشراف المنتسبين السيد
محمد امين افندى ابن عابدين نفعنا الله به
فى الدنيا والدين آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى فرض الفرائض * وكشف باسرار لطفه الغوامض والصلاة والسلام على من حاز علوم الاوائل والاواخر * وورث المفاخر كابرا عن كابر * وعلى آله واصحابه الذين خرقوا مجن الباطل بسهام الحق * وفازوا باوفر نصيب مذ قاموا بتعديله بالصدق * وعلى من اقتفى اثرهم من التابعين * وشد ازرهم من الائمة المجتهدين (وبعد) فيقول فقير رحمة ربه * واسير وصمة ذنبه * محمد امين * المكنى بابن عابدين لما رأيت المنظومة المسماة بقلائد المنظوم نظم فرائض متن الملتقى فى فقه الحنفية المنسوبة للشيخ الامام المفنن عبد الرحمن بن ابراهيم بن احمد الحنفى الشهير بابن عبد الرزاق شكر الله تعالى سعيه حاوية من الفن جل مسائله * كاشفة عن معظم دلائله * بعبارات رشيقة * وكلمات انيقة * وكان مصنفها قد شرحها شرحا ارخى للقلم فيه العنان * وجاوزه فى سيره حتى خرج عن المقصود من البيان * مشتملا على ابحاث وايرادات واجوبة واسئلة مطولات * احببت اختصاره بعبارات قليلة * والاقتصار منه على فوائد جليلة * ليعم النفع به المبتدى * ويكتسب من نوله الطالب المجتدى * ضاما اليه ما يفتح به الفتاح العليم * مشيرا الى ما وقع فى اصله غير مستقيم * وانى وان كنت لست اهلا لذلك * ولا من سالكى تلك المسالك * لا ارتجى من رحمة ربى التوفيق والسداد * والامداد بعوائد الانعام والعون على هذا المراد * وان يجنبنى الخطأ ويسلك بى صوب الصواب * انه خير من دعى واكرم من اجاب (وسميت) ذلك بالرحيق المختوم * شرح قلائد المنظوم * والله الجليل اسأل * وبنبيه النبيه اتوسل * ان يجعله خالصا لوجهه الكريم * موجبا للفوز لديه انه هو البر الرحيم * وان ينفع به الانام * بحرمة نبيه عليه الصلاة والسلام * قال المصنف رحمه الله تعالى اقتداء بالكتاب الكريم * وعملا بقوله عليه افضل الصلاة والتسليم * كل امر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع (باسم الاله) ولم يأت بالصيغة المخصوصة اشارة الى ان المراد مطلق الذكر كما جاء فى رواية اجذم لا يفتح بذكر الله وقدم البسملة على الحمدلة اشارة الى انه لا تعارض بين ما تقدم وبين قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم وفى رواية كل امر ذى بال لا يبدأ فيه بحمد الله اقطع لان الابتداء بالابتداء بحمد الله وبذكر الله اولان الابتداء محمول على العرفى الذى يعتبر ممتدا الى الشروع لا الحقيقى فجملة البسملة والحمدلة بل والصلاة وما يتبعها مبتدأ بها عرفا لما يقصد

ذكر بعدها اوثم فوائد شريفة وابحاث لطيفة اودعتها في حواشي شرح المنار للحصكفي
والاله بمعنى المألوه من اله بالفتح بمعنى عبد وقد صار علما بالغلبة على المعبود بحق
وهو الله تعالى (الوارث) اى الباقي بعد فناء خلقه (الرحمن) كالله مختص
بواجب الوجود لم يطلقاعلى غيره ومانقل من اطلاقه على غيره فتعنت (مقدر)
اسم فاعل من قدر بمعنى قسم واطلاق ذلك عليه تعالى من المصنف كغيره من المصنفين
في مثل ذلك جار على مذهب القاضي ابي بكر وحجة الاسلام الغزالي والامام الرازي
انه يجوز اطلاق اللفظ عليه تعالى اذا صح اتصافه بمعناه ولم يوهم نقصا وان لم يرد
به سمع والا فالمرجح وهو قول الاشعري ان الاسماء توقيفية (الميراث) مفعال مشتق
من الارث واصله موراث وهو مصدر ورث ورثا وارثا بقلبها همزة لغة الاصل
وعرفا اسم لما يستحقه الوارث من مورثه (للانسان) البشر ويقال للمرأة ايضا
انسان وبالهاء قاموس ولايخفى مااشتمل عليه البيت من براعة الاستهلال (والحمد)
اى جنسه اوكل فرد منه اوالمعهود وهو الحمد القديم الذي حمد به نفسه تعالى وهو لغة
الوصف بالجميل على الجميل الاختياري على وجه التعظيم والاختياري الصادر
بالاختيار وقيل الصادر عن المختار واللام في قوله (لله) للاختصاص وقيل للتعليل
وقيل للتقوية وقوله (على التوفيق) تعليل لانشاء الحمد مثلها في قوله تعالى
(ولتكبروا الله على ماهداكم) اى لتوفيقه ايانا وهو لغة التسديد واصطلاحا
كما في تعريفات السيد قدس سره جعل الله تعالى فعل عباده موافقا لما يحبه ويرضاه
(الى صراط) هو السبيل الواضح (الحق) يأتي لمعان منها انه من اسمائه
تعالى والقرآن وضده الباطل كما في القاموس (والتصديق) المراد به هنا اليقين
الذي هو حقيقة الايمان وهو عبارة عن الاعتقاد الجازم المطابق للواقع (ثم الصلاة)
هي في الاصل الانعطاف الجسماني لانها مأخوذة من الصلوين ثم استعملت في الرحمة
والدعاء لما فيها من التعطف المعنوي ولذا عديت بعلى كما في عطف عليه فلاحاجة
الى تضمين الدعاء معنى النزول واردف الصلاة بقوله (والسلام) الذي هو اسم
من التسليم بمعنى التحية عملا بالآية الكريمة وخروجا من كراهة الاقتصار عند
البعض (سرمدا) اى دائما (على نبيء) بالهمزة من النبأ بمعنى الخبر وبدونه من
النبوة بمعنى الارتفاع وهو والرسول قيل مترادفان وقيل بينهما عموم وجهي
والمشهور ان النبي انسان اوحى اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه والرسول امر به
(قد اتانا) اى جاءنا (بالهدى) اى الرشاد والدلالة قاموس (محمد) بدل
من نبي اشهر اسمائه الشريفة صلى الله تعالى عليه وسلم قيل وهي الف قال بعضهم

اشتق له من الحمد اسمان احدهما يفيد المبالغة بالمحمودية وهو محمد ولذا اشتهر به وخص به كلمة التوحيد والآخر المبالغة فى الحامدية وهو احمد (من ورث) ممن قبله من الانبياء (العلوما) والحكم لانهم لا يورثون المال كما فى الحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ولذا قال المفسرون حكاية فى قوله تعالى (يرثنى ويرث من آل يعقوب) المراد وراثة العلم والحكمة والعلم صفة يتجلى بها المدرك لمن قامت به انجلاء تاما والالف فى العلوما للاطلاق (وكان) صلى الله تعالى عليه وسلم (برا) اى محسنا (بالورى) كافة الخلق (رحيما) كثير الرحمة وفيه تلميح الى آية (لقد جاءكم رسول من انفسكم) (واله) جاء بمعنى الاهل وبمعنى الاتباع وعلى الثانى فذكر الصحب بعده تخصيص بعد تعميم لشرفهم (والصحب) جمع صاحب كما ذكره غير واحد وقيل اسم جمع وهو لغة من بينك وبينه مواصلة وعند المحدثين من اتى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مؤمنا ولو لحظة ومات على ذلك وعند الاصوليين وطالت صحبته (والانصار) جمع ناصر او نصير من نصر بمعنى اعان وهم عبارة عمن آواه ونصره صلى الله تعالى عليه وسلم من اهل المدينة سمى به الاوس والخزرج بعد نزول القرآن بذلك (اهل التقى) هو اجتناب ما نهى الله تعالى عنه (ونخبة) بالضم المختار من كل شئ جمعه نخب كرتبة ورتب (الاخيار) جمع خير مخففا ومشددا والاول فى الجمال والحسن والثانى فى الدين والصلاح وهو الانسب هنا (ماقسم الميراث) اى مدة قسم الميراث بين الورثة والمراد بقوله بالتحقيق ما قابل التقريب (وقدم) عطف على قسم (الجد) فى الميراث (على) الاخ (الشقيق) فيه اشارة الى ان هذه الارجوزة على مذهب الامام الاعظم حيث يقدم الجد على الشقيق ولا يشرك بينهما عنده خلافا لهما وللشافعى رضى الله تعالى عنهم كما سيجئ واعلم ان للادباء فى ابتداء التأليف سبع طرق ثلاثة واجبة عرفا التسمية والتحميد والتصلية وقد تقدمت واربعة جائزة ذكر باعث التأليف وتسمية الكتاب ومدح الفن المؤلف فيه وذكر كيفية وقوع المؤلف اجمالا وقد اخذ فيها فقال (وبعد) هو من الظروف المبنية على الضم منصوبة بفعل محذوف اى اقول (ان العلم) ولا حاجة الى دعوى ان الواو عوض عن اما كما فى الشرح وان اشتهر ذلك اما اولا فلعدم الفاء المطلوبة لاما واما ثانيا فلعدم المناسبة المصححة للتعويض لان اما شرطية والواو عاطفة كما حققه حسن چلبى فى حواشى التلويح (بحر) تشبيه بليغ اطلقه عليه لاتساعه وعمقه (فائض) اسم فاعل من فاض الماء بمعنى كثر (ونصفه) اى العلم وهو مبتدأ وقوله (كما

(اتى)

اتى) اى ورد صفة لمصدر محذوف اوحال منه وقوله (الفرائض) خبر المبتدأ
اى اقول نصف العلم الفرائض قولا مماثلا لما ورد فى الحديث الشريف من قوله
صلى الله تعالى عليه وسلم تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها نصف العلم
والفرائض جمع فريضة من الفرض يأتى لغة لمعان منها البيان والقطع والتقدير
واصطلاحا نصيب مقدر للوارث شرعا والنسبة اليه فرضى وفرائضى اما على تقدير
نقله وجعله علما على الفن اوعلى تقدير جعله جاريا مجرى الاعلام ان لم يسلم نقله
وخطئ من ادعى ان ذلك خطأ ثم اختلف فى معنى الحديث الشريف واولوه
بوجوه اقربها ان للانسان حالتين حالة حياة وحالة موت وفى الفرائض معظم
الاحكام المتعلقة بالموت (وانه لفضله) اى شرفه وعلوه (يرام) اى يقصد
(قد اعتنى) لما ورد من فضله (فى نظمه) كما اعتنوا فيه بافراده بالتأليف
(الاعلام) جمع علم ماينصب ويهتدى به فى الطريق ويطلق على سيد القوم
قاموس (من) بيانية (فقهاء) مذهب الامام (مالك) بن انس امام
دار الهجرة (و) من فقهاء مذهب الامام القرشى محمد بن ادريس
(الشافعى و) من فقهاء مذهب الامام الورع الاكمل (احمد بن حنبل
ياسامعى ولم اجد) من وجد بمعنى رأى (منظومة) مأخوذة من نظمت
اللؤلؤ بمعنى الفته وجمعته فى سلك (لطيفة) من لطف ككرم لطفا
ولطافة بمعنى صغر ودق والمعنى انه اعتنى فى نظمه فقهاء الائمة الثلاثة
ولم ار من نظم فى هذا الفن (فى مذهب) اى ماذهب اليه (المولى) اى
السيد النعمان قلت هو ابن ثابت ابن زوطى بن ماه وقيل بن ثابت بن النعمان
بن المرزبان حكاهما ابن خلكان ولا تخالف لاحتمال ان لكل من جديه
اسمين او اسما ولقبا وكان الامام يكنى (بابى حنيفة) وهو احد التابعين لانه
ادرك نحو عشرين من الصحابة رضى الله تعالى عنهم واختلف فى سماعه منهم قال
قال ابن خلكان عن اسماعيل حفيد الامام الاعظم ولد جدى سنة ثمانين وذهب
ثابت الى على بن ابى طالب رضى الله تعالى عنه وهو صغير فدعى له بالبركة فيه
وفى ذريته ونحن نرجو ان يكون الله تعالى قد استجاب لعلى رضى الله تعالى عنه فينا
والنعمان بن المرزبان هو الذى اهدى لعلى الفالوذج فى يوم مهرجان فقال على
مهرجونا كل يوم هكذا انتهى كذا ذكره شيخ مشايخنا اسماعيل الجراحى فى تراجم
الائمة الاربعة فما فى الشرح غير سديد ومناقبه شهيرة وفضائله كثيرة قد افردها
الائمة بالتأليف واودعوها فى قالب الترصيف ثم ان عدم وجدانه ذلك لايقتضى

عدم الوجود والافقد قال السيد الشريف فى اوائل شرح السراجية بعد كلام هكذا ذكره الامام رضى الدين فى نظم فرائضه ثم رأيت منظومة لابن الشحنه شرحها شيخ مشايخنا الساقانى (فمن) لى اى اعترض والفاء تفريعية (فى نظمه ارجوزة) بضم الهمزة أفعولة من الرجز البحر المشهور (بديعة) صفة ارجوزة والبديع فعيل بمعنى المبتدع اسم فاعل اومفعول قاموس اى مبتدعة مخترعة لمقصدته والاسناد مجاز او ناظمها اخترعها على غير مثال سابق (مفيدة وجيزة) يقال كلام وجيز اى خفيف مقتصد والايجاز اقلال اللفظ مع توسع المعنى وكذا الاختصار وقيل اعم لان الاختصار يكون فى حذف الجمل فقط (على اصول) جمع اصل وهو ما يبتنى عليه (ذلك الهمام) المذكور سابقا بمعنى عظيم الهمة امامنا بدل مما قبله وهو ما ائتم به من رئيس وغيره جمعه كواحده الاعظم افعل تفضيل من العظم بالكسر خلاف الصغر (فى الانام) كسحاب وتمد الهمزة الخلق او الجن والانس او جميع ما على وجه الارض قاموس (جامعة) حال من ارجوزة لوصفها بما بعدها وهو اسم فاعل من الجمع وهو تاليف المفرق (عقود) جمع عقد بالكسر القلادة من الجوهر (در) جمع درة بالضم وهى اللؤلؤة الكبيرة ويجمع ايضا على درر كغرفة وغرف (الملتقى) لغة المجتمع والمراد به هنا المتن المنسوب للعلامة ابراهيم الحلبى المسمى بملتقى الابحر (حاوية) اى جامعة (لكل معنى ملتقى) مختار وفيه اشارة الى شرحه المنسوب للشيخ علاء الدين الحصكفى المسمى بالدر المنتقى (فعندذا) اى عنده فقد منظومة لطيفة فى هذا الفن على اصول الامام الاعظم رحمه الله تعالى (شرعت فى المقصود) من منظومة وجيزة موصوفة بانها (فى نظمها كالجوهر المنضود) اى المجعول بعضه على بعض (ومقصدى) بذلك (رياضة) يقال راض المهر رياضا ذلله والذل بالضم ويكسر ضد الصعوبة قاموس اى تذليل (القريحة) هى أول ما يستنبط من البئر والمراد بها هنا الطبع لاستنباطه المسائل (والحفظ) هو الوعى عن ظهر قلب (من فروعه) (الصحة معانى فى هذه الصناعة) ككتابة لغة الحرفة وعرفا علم يتعلق بكيفية العمل (معترف بقلة البضاعة) هى لغة طائفة من مالك تبعثها للتجارة صحاح والمراد بها هنا المسائل (وبعدما تمت بحمد الله وفاض بحر) الفضل من الاهى سميتها قلائد) جمع قلادة التى فى العنق والفها زائدة تقلب فى الجمع همزة كقائل وبائع (المنظوم فى منتقى) اى مختار (فرائض) (العلوم) من اضافة الخاص الى العام (ابياتها) جمع بيت مما يكون من الشعر بالكسر واما ما يكون من الشعر بالفتح والحجر فجمعه بيوت والبيت بمعنى

الشرف جمعه بيوتات كما في مختصر القاموس للشاهيني من المئين بكسر الميم وبعضهم يضمها جمع مائة اصلها مائ كحمل وقيل مائة كسدرة حذفت لامها وعوض منها الهاء (اربع سوى ثلاث) من الابيات (بعدخس) منها (تتبع) وسوغ حذف التاء من العددين عدم ذكر المميز كما في واتبعه لست من شوال (واسال الله) سبحانه وتعالى (جزيل) بمعنى كثير (المغفرة) من غفر بمعنى غطى (يوم الحساب) للخلق جميعا في قدر نصف يوم من ايام الدنيا كما في الدر المنثور (في عراص) جمع عرصة ويجمع ايضا على عرصات واعراص قال في النهاية كل موضع واسع لابناء فيه والمراد هنا دار (الاخرة) ولا يخفى ما اشتملت عليه الخطبة من انواع البديع فلذا تركنا بيانه * مقدمة * حد الفرائض علم باصول من فقه وحساب تعرف حق كل من التركة * وموضوعه التركات من حيث تعلق الحقوق بها وقسمتها شرعا * واستمداده من الكتاب والسنة في ارث ام الام بشهادت المغيرة وابن سلمة واجماع الامة في ارث ام الاب باجتهاد عمر رضي الله تعالى عنه الداخل في عموم الاجماع فليس ذلك قياسا اذلا مدخل له هنا قالوا لانه لامساغ له في المقادير ابتداء فيستند حكمه الى التوفيق وهو يؤخذ من الثلاثة دون الرابع لانه مظهر لامثبت * وللشارح هنا كلام لايخفى ما فيه على من له في الاصول ادنى المام وغايته ايصال الحقوق لاربابها وقيل الاقتدار على تعيين السهام لذويها على وجه صحيح * واركانه ثلاثة وارث ومورث وحق موروث * وشروطه ثلاثة ايضا موت مورث حقيقة او حكما كمفقود او تقديرا كجنين فيه غرة ووجود وارثه عند موته حيا حقيقة او تقديرا كالحمل والعلم بجهة ارثه قرابة اوزوجية اوولاء وهذا يختص بالقضاء * واما اسبابه وموانعه فسيأتي في المنظومة وهل ارث الحي من الحي اومن الميت المعتمد الثاني والثمرة في المطولات ثم اعلم ان الحقوق المتعلقة بالتركة هنا خمسة بالاستقراء لان الحق اما للميت اوعليه اولا والاول التجهيز والثاني اما ان يتعلق بالذمة وهو الدين المطلق اولا وهو المتعلق بالعين والثالث اما اختياري وهو الوصية اواضطراري وهو الميراث لكن اخرج ابن الكمال منها المتعلق بالعين كالرهن لان الكلام فيما هو ثابت بعد الموت وهذا قوله على انه لايعد تركة كما سيأتي وقدشرع في بيان تلك الحقوق فقال (ومن يمت فالبدأ)مصدر بدأ مبتدأ وقوله (في احواله) لغو متعلق به وان كان مصدرا محلى بال لتوسعهم في الظروف وقوله (بواجب التجهيز) مستقر خبر وهو من اضافة الصفة الى الموصوف وقوله (من امواله) مستقر صفة او حال من واجب اولغو متعلق به

اوبالتجهيز والجملة الاسمية المقرونة بالفاء جواب الشرط والمعنى ان من مات يبدأ
وجوبا بتجهيزه وهو فعل مايحتاج إليه الميت من حين موته الى دفنه من كل ماله
ان كان والا فعلى من تلزم نفقته فان لم يكن او عجز ففي بيت المال فان لم يكن فعلى
المسلمين وذا من غير اسراف ولاتقتير ككفن السنة كما بين في محله اوقدر مايلبسه
في حياته وهذا اذا لم يوص بذلك فلو اوصى تعتبر الزيادة على كفن المثل من الثلث
وكذا لو تبرع الورثة به او اجنبي فلا بأس بالزيادة من حيث القيمة لا العدد وفي الضرورة
بما تيسر وهل للغرماء المنع من كفن المثل قولان والصحيح نعم وتقديم تجهيزه من
امواله على قضاء دينه انما هو حال كونها (خالية عن كل حق واجب) اى ثابت
للغير (معلق بعينها ياصاحبي) اى بعين تلك الاموال وذلك (كالرهن) اي
العين للميت المرهونة عند غيره وليس له سواها (و) المبيع (المحبوس في قبض
الثمن) اذا مات المشترى عاجزا عن ادائه والمقبوض ببيع فاسد قبل فسخه (ومثله)
العبد (الرقيق من جنى) في حياة مولاه (المحن) على غيره وكذا المجعول مهرا
ولا مال له سواه * قلت ومثله الماذون اذا لحقه الديون ثم مات المولى عنه وكذا
في الدار المستأجرة فانه اذا اعطى الاجرة اولا ثم مات الآجر صارت الدار رهنا
بالاجرة كما ذكره السيد فهذه الحقوق مقدمة على التجهيز المقدم على غيره لان
تعلق حق الغير بها سابق على الموت مانع لتعلق حق الميت بها لكنه ممتد الى مابعد
الموت لانه حدث به بخلاف بقية الحقوق على انهم صرحوا بان ماتعلق به حق
الغير لايسمى تركة وبه تبين وجه عدها اربعة كما مر (كذاك من له النفاق)
ككتاب جمع نفقة (يلزم) اي يجب عليه (تجهيزه) اى من ذكر (من ماله)
اى مال الميت بعد موت من ذكر (يقدم) على مايأتي وذلك (كزوجه قضى)
باسكان الياء للضرورة (عليها) اى ماتت (قبله) ولو بلحظة سواء كانت
(غنية اولا) وعليه الفتوى فما قيل لو غنية ففي مالها بالاجماع فيه مافيه (و) ك
(مولود له) مات قبله (ثم) بعد التجهيز (اقض) اى ادفهما هنا بمعنى بخلافه
في العبادة (منها) اى التركة وهو مابقي بعد التجهيز (دينه للخلق) اى الذى له
مطالب من جهة العباد (خلاف دين واجب للحق) كدين زكاة وكفارة
وفدية وغيرها من الواجبة له تعالى فانها تسقط بالموت عندنا الا ان يتبرع الورثة
اويوصى بها فتنفذ من الثلث وتسميته دينا مجاز باعتبار ماكان لسقوطه بالموت لا الآن
* ثم اعلم ان صاحب الدين ان كان واحدا يدفع له مابقي بعد التجهيز فان وفى فبها
والا ان شاء عفا او تركه لدار الجزاء وان جماعة فان بعضهم اولى كدين الصحة حقيقة

(او)

او حكما كما اذا وجب في مرض موته او ثبت بمشاهدة القاضي او الشهود فانه يقدم على دين المرض الثابت باقراره فيه وان استووا يقسم بينهم على حسب حقوقهم على الوجه الآتي آخر المنظومة ثم اذا اجتمع دين الله تعالى الموصى به مع دين العبد ولا وفاء قدم دين العبد لانه تعالى هو الغني ونحن الفقراء (ثم) بعد التجهيز وقضاء الدين (الذي) مبتدأ خبره قوله الآتي ينفذ (اوصى به) لاجنبي مسلم او كافر مطلقة كانت كثلث ماله او ربعه او مقيدة بعين كثلث دراهمه او ربع غنمه على الصحيح خلافا لمن قال المطلقة في معنى الميراث لشيوعها في التركة فيكون شريكا للورثة لا يتقدم عليهم وكذا ما اوصى به من حق الله تعالى (ينفذ من ثلث ما يبقى) بعد تجهيزه وديونه (ومنه) اي من الثلث (يؤخذ) ثم هذا ليس بتقديم في الحقيقة على الورثة بل هو تشريك لهم فيما بقي من التجهيز والدين بخلافهما كما افصح به الزيلعي والتنفيذ من الثلث فقط لو له وارث والا فتنفذ من الكل كما سيجئ وكذا او كان واجاز كما قال (الا اذا اجازه الوارث) وهم كبار فلو فيهم صغير صح في حقهم فقط كما لو اجاز البعض (وكان) ما اوصى به (كلا) اي مستغرقا لماله يصح ذلك و (ينتفي الميراث) اي لا يبقى لهم من الارث شئ وكذا لو اوصى للوارث او للقاتل وقد اجازوا على ما مر وبعد الاجازة ليس لهم المنع لان المجاز له تملكه من قبل الموصى عندنا خلافا للشافعي ولا عبرة بالاجازة قبل موت المورث لانها اسقاط قبل وجود السبب * واعلم انه اذا اجتمع الوصايا عن فروض وتبرعات وضاق الثلث عنها قدم الفرض وان اخره الموصى وان تساوت قدم ما بدأ به تنوير وغيره وعن الثاني يقدم الحج ثم الزكاة مطلقا وروى عنه عكسه لانها حق الفقير ويقدمان على الكفارات والنذر على الاضحية ثم استشعر سؤالا في قوله تعالى (من بعد وصية يوصى بها او دين) حيث قدمت عليه ذكرا مع انها مؤخرة عنه فاشار الى جوابه بقوله (وقدمت في المصحف) مثلث الميم ما جمع فيه صحائف القرآن (المحيط) لقوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شئ) وكل من بلغ اقصى شئ واحصى علمه فقد احاط به قاموس (لانها مظنة) بكسر الظاء موضع يظن فيه وجود شئ (التفريط) يقال فرط في الامر فرطا قصر به وضيعه وهنا لما اشبهت الميراث في كونها مأخوذة بلا عوض بشق اخراجها على الورثة فكانت مظنة للتفريط فيها بخلاف الدين فان نفوسهم مطمئنة الى ادائه فقدم ذكرها حثا على ادائها معه وانما اتى فيها باو مع ان الارث مؤخر عنهما الا عن احدهما لانه اذا تأخر عنهما منفردين ففي الاجتماع اولى بخلاف الواو لايهامها التأخر حالة الاجتماع

فقط (ثم) الاصوب ثمة بالتاء للوزن اى بعد جميع مامر (باقى ماله فيقسم ما بين وارث) ان كانوا متعددين ولو واحدا غير احد الزوجين اواحدهما وقد اوصى له الآخر بما زاد على حصته فالكل له وان لم يوجد شئ من الحقوق يبدأ بالقسمة (كما سيعلم) من بيانها وكيفيتها واما بيان الورثة تفصيلا فسيأتى واجمالا ذكره بقوله (وهم ثلاث فرق) اى اصناف (عظام) بالجر صفة فرق (ذى الفرض) اى السهم المقدر (والتعصيب) وهو من يأخذ مابقته الفرائض (والارحام) وهم اقرباء للميت ليسوا اصحاب سهام ولاعصبات يرثون عند فقد العصبة كما سيجئ مفصلا (وسبب) استحقاق (الارث ثلاث) بالاستقراء والمراد احدها (تحسب هى النكاح) الصحيح ولو بلاوطئ ولاخلوة اجماعا فلا توارث بفاسد ولاباطل اجماعا (والولاء) بالفتح والمد وقصره هنا للوزن وهو لغة النصرة والمحبة وعرفا قرابة حكمية حاصلة من عتق اوموالاة كما فى الدرر (والنسب) هو القرابة بالرحم وهى الابوة والامومة والبنوة والاخوة والعمومة والخؤلة وهو الاصل فى الميراث وغيره محمول عليه لكن اخره للقافية وهذه الثلاثة متفق عليها وزاد الشافعية والمالكية رابعا وهو بيت المال فيرث عند الشافعية ان انتظم وعند المالكية مطلقا (قلت) واماعندنا فيوضع فيه على انه مال ضائع ثم ان المستحقين للتركة عشرة اصناف ذكرها مفصلة بقوله (وقدم الفروض) اى ذويها الاثنى عشر على العصبة النسبية (ثم العصبة) النسبية بترتيبهم الآتى (فثم) الفاء فيه زائدة كما فى قول زهير

اراني اذا اصبحت اصبحت ذا هوى * فثم اذا امسيت امسيت غاديا

اى ثم بعد العصبة قدم (مولى العتق على المرتبة) ولو انثى اوخنثى وهو العصبة السببية وتعبيره بمولى العتق اولى من تعبير غيره بالمعتق لعدم شموله من عتق عليه قريبه بملكه له اذلا اعتاق فيه ولايقال انه يرثه بالقرابة لانه وان تم فى العصبة لايتم فى ذى الرحم لتقدم الولاء على الرد المقدم على ارث ذى الرحم ولافى جميع صور الفرض لانه قد يرث بعض به والبعض بطريق الولاء كبنت اشترت اباها ولا وارث سواها (وبعد هذا) اى مولى العتق يقدم (العاصب المذكر من معتق) حال من العاصب اى عصبة المعتق الذكر (لامطلقا) تأكيد للتقييد بالذكر لانه ليس للنساء من الولاء الا مااعتقن كما يأتى (قد حرروا) ذلك وبينوه قال فى الشرح بقى اذا كان لمعتقه معتق وفقد معتقه وعصبته يبدأ بمعتق معتقه كما هو المنصوص عليه فى بحث العصبة ثم بعصبته لابالرد كما هو ظاهر كلامهم ثمة وسنذكره ويأتى

في المجمع على توريثهم مايؤيده ولم ار من نبه عليه ههنا (والرد) على ذوي الفروض النسبية (بعده) اي بعد من ذكر (على) قدر (السهام) متعلق بالرد (مقدم على ذوي الارحام وهذا مذهبنا كاحمد وعند زيد رضي الله تعالى عنه لارد وبه اخذ مالك والشافعي لكن افتى متأخروا الشافعية كقولنا اذا لم ينتظم وقيدنا بالنسبية لاخراج الزوجين وعند عثمان رضي الله تعالى عنه يرد عليهما وبه اخذ بعض مشايخنا وسيأتي تحقيقه (ثم) يقدم (ذووا الارحام) وانما اخروا عن الرد لقوة قرابة ذويه وتقديم العصبة السببية بالنص على خلاف القياس وعند مالك والشافعي لاميراث لهم لكن افتى به متأخروا الشافعية اذا لم ينتظم بيت المال نظير مامر (ثم بعدهم) اي بعد فقدهم يقدم (مولى الموالاة) وهو من قال لآخر انت مولاي ترثني اذا مت وتعقل عني اذا جنيت وقال الآخر قبلت وشروطه الخمسة مبسوطة في محلها (فحقق قصدهم) اي مقصودهم (ثم الذي له اقر بالنسب بحيث لم يثبت) اعلم ان الاقرار على نوعين احدهما اقرار على نفس المقر نسبا اومالا اوغيرهما والثاني على غيره فالاول صحيح لازم كاقراره بالاب بشرط تصديقه وكونه ممن يولد مثله لمثله وعدم كونه معروف النسب من غيره وكذا الاقرار بالام كما في عامة كتب المذهب وهو الحق بشرط ماتقدم وكاقراره بالابن غير انه اذا كان صغيرا اوغير عاقل اومملوكا فلاحاجة لتصديقه وكاقراره بالزوجة والمولى بشرط عدم مولى عتاقة معروفة والاقرار في الصحة والمرض سواء والمرأة كالرجل في جميع ذلك الا اذا اقرت بالولد لايقبل على زوجها عند الامام مالم يصدقها اوتشهد المقابلة فيقبل اجماعا والثاني كان يقول هذا اخي اوعمي او ابن ابني اوجدي اوجدتي فهو غير صحيح في حق ذلك الغير اذفيه حمل النسب عليه ويصح في حق نفسه حتى تلزمه الاحكام من النفقة والحضانة والارث ولكنه مؤخر عن العصبة السببية لانه وصية معنى ويشترط لارثه كما قال الفناري ان يكون المقر له مجهول النسب وان لايكون للمقر وارث معروف ممن يستحق كل المال وان يموت المقر مصرا على اقراره فاذا توفرت هذه الشروط استحق ارثه ولا يثبت نسبه لمامر فهو كالاقرار بالمال قلت قال في سكب الانهر وقولنا اذا مات المقر على اقراره احتراز عما اذا انكر اورجع ومات على ذلك فان اقراره باطل وصح رجوعه لانه وصية معنى ولاشيء للمقر له من تركته قال في شرح السراجية المسمى بالمنهاج وهذا اذا لم يصدق المقر عليه اقراره قبل رجوعه اولم يقر بمثل اقراره اما اذا صدق اقراره قبل رجوعه اواقر بمثل اقراره فلاينفع المقر رجوعه عن

اقراره لان نسب المقرله قدثبت من المقر عليه ومن ضرورة ثبوت نسبه ارثه من المقر بتصديق المقر عليه اوباقراره لاباقرار المقر فيكون اقرار المقروعدمه سواء فلا ينفعه رجوعه انتهى * قلت قوله لان نسب المقرله قدثبت من المقرعليه الخ محمول على ثبوت النسب حقيقة فيكون من جملة الورثة المعروفين فيشاركهم لاتما نحن فيه كما لايخفى فتدبر انتهى اى فهو مما دخل تحت (والا) يكن بحيث لم يثبت بل كان ثابتا (لوجب توريثة) مقدما (ضرورة وزاحما) الالف للاطلاق (وارث من اقرعندنا) متعلق باقر قلت وبما قررنا ظهرلك فسادما فى الشرح من زيادته فى الشروط على ما فى الفنارى قوله اويصدقه المقرله قبل رجوعه عن الاقرار انتهى مستشهدا بقول الدر المختار فى كتاب الاقرار ثم للمقران يرجع عن اقراره لانه وصية من وجه اى وان صدقه المقرله لكن فى شروح السراجية ان بالتصديق يثبت النسب فلا ينفع الرجوع انتهى وفساده من وجهين * الاول ان قوله المقرله صوابه المقرعليه كما فى فرائض المنح وان كانت العبارة فى كتاب الاقرار منها كما فى الدر المختار وكذا فى الدر المنتقى * والثانى انه صار من جملة الورثة المعروفين فلا معنى لزيادته شرطا رابعا لانه ليس مما البحث فيه كما علمت فافهم * ثم ذكر بعض صور ما يثبت به نسبه ويزاحم به الورثة بقوله (كما اذا اقرمثله) اى مثل اقراره (المقرعليه) بان اقرمثلا ان زيدا اخى فهو اقرار على ابيه بانه ابنه فلا يثبت نسبه بمجرد ذلك فاذا اقرالاب ببنوته (اوصدقه) بان زيدا اخوه ثبت نسبه حقيقة وشارك الورثة (ياحبر) بالكسر ويفتح العالم والصالح جمعه احبار وحبور قاموس ومثله ما اذا شهد مع المقررجل آخر وكذا لواقر الورثة وهم من اهله اوصدقوه كما يؤخذ من كلامهم (وبعده) اى بعد من ذكر يأخذ ما بقى عنهم (الموصى له بكله) اى كل المال (اوبعضه) لكن (فاق) اى جاوز ما اوصى به له (ثلث اصله) اى اصل المال فلوماتت عن زوج واوصت لاجنبى بنصف مالها كان للاجنبى الثلث وللزوج النصف الباقى بعده والنصف الآخر بين الاجنبى ايضا وبين بيت المال فمخرجها من ستة ولو اوصت بنصف مالها لزوجها كان له الكل نصفه ارثا ونصفه وصية خانية «١» قال العلا آن ومفاده صحة الوصية للوارث حيث لامزاحم انتهى وعند الشافعى رحمه الله تعالى لاميراث للموصى له بالكل كالمقرله بنسب على الغير سيد (وبعد) فقد جمع (ماصوغ) اى لم يوجد

«١» قوله العلا آن هما علاء الدين الطرابلسى صاحب سكب الانهر شرح فرائض ملتقى الابحر وعلاء الدين الحصكفى شارح الملتقى منه

(الموضع) من مستحق المال بارث او وصية او غيرهما من اسباب الاستحقاق (في بيت مال المسلمين يوضع) وذلك (على سبيل الفيئ) عندنا وهو كما في المغرب ما نيل من الكفار كخراج (لا الارث) خلافا للشافعي ان انتظم كامر وهو عنده مقدم على ذوى الارحام والرد (كما فصح عنه وحكاه العلماء) لانه مال لا مالك له فاشبه الركاز واللقطة الا يرى ان مال ذمى لا وارث له يوضع فيه مع عدم ارث المسلم من الكافر وانه يستوى فيما صرف منه الذكر والانثى والقريب والبعيد والرجل وولده وبيت المال مايوضع في يد امين ليصرف في مصالح المسلمين ونوعوه الى اربعة لا يجوز خلطها * بيت للخمس والركاز والعشور * وبيت للخراج والجزية ما يؤخذ من تاجر الكفار وبيت للزكاة وبيت للقطة * ونقل في الشرح نظمها مع مصارفها لابن العز شارح الهداية وبهذا تمت الاصناف العشرة وبعضهم زاد المقر له بولاء العتاقة وقياس الاقرار بسبب على الغير تاخيره عن ذوى الارحام قلت وعن مولى الموالاة ايضا والظاهر انه متأخر عن المقر له بالنسب تامل وزاد ايضا عصبة مولى الموالاة قال الشارح وارث الاول يستلزم ارث عصبته فتنتهى الى ثلاثة عشر

﴿ فصل في موانع الارث ﴾

(موانع الميراث) جمع مانع على انه صفة ما لا يعقل كطوالع وشواهق فلا حاجة الى جعله جمع مانعة كما قيل وهو لغة الحائل واصطلاحا ما ينتفى لاجله الحكم عن شخص لمعنى فيه بعد قيام سببه ويسمى محروما فخرج ما انتفى لمعنى في غيره فانه محجوب اولعدم قيام السبب كالاجنبي والمراد بالمانع ههنا المانع عن الوارثية لا المورثية وان كان بعضها كاختلاف الدين مانعا عنهما (عدت) اى عدها الاكثرون (اربعة وزاد بعض) اربعة (مثلها وجمعه) اى ما يمنع فجمله ثمانية (والحق ان المنع) ثابت (في الحقيقة لواحد كما ترى من خمسة) بالاستقراء الشرعي واما الدور الحكمي الذى عده الشافعية مانعا وهو ان يلزم من التوريث عدمه كاقرار اخ حائز بابن للميت فيثبت نسبه ولا يرث عندهم لانه لوورث لحجب الاخ فلا يكون الاخ وارثا حائزا فلا يقبل اقراره بالابن فلا يثبت نسبه فلا يرث لان اثبات ارثه يؤدى الى نفيه وما ادى اثباته الى نفيه انتفى من اصله وهذا الصحيح عندهم والظاهر انه غير مانع عندنا بان ظاهر كلام علمائنا صحة اقرار هذا الاخ بالابن ويثبت نسبه في حق نفسه فقط فيرث الابن دونه لانه اقرار بالنسب على الغير فيصح في حق نفسه كما مر مبسوطا * قلت وقد رأيت المسألة منقولة في فتاوى العلامة قاسم ولله الحمد * ونصه قال محمد في الاملاء ولو كانت

للرجل عمة اومولى نعمة فاقرت العمة او مولى النعمة باخ للميت من ابيه اوامه اوبعم اوبابن عم اخذ المقر له الميراث كله لان الوارث المعروف اقر بانه مقدم عليه في استحقاق ماله واقراره حجة على نفسه انتهى فلما لم يكن في هذا دور عندنا لم يذكر في الموانع وذكره في بابه انتهى كلامه ومازاد عليها فتسميته مانعا مجاز كما قال (وفي سواها المنع لما اطلقوا خصوه بالمجاز فما حققوا) لان انتفاء الارث فيه ليس لذاته بل لانتفاء احد شيئين اما الشرط او السبب كما حققه ولما كان انتفاء السبب وانتفاء الشرط ووجود المانع مشتركة في اقتضائها انتفاء الميراث تجوزوا في عدها موانع لذلك (فالاول) من الموانع الخمسة الحقيقية (الرق) وهو لغة الضعف وعرفا عجز حكمي قائم بالانسان بمعنى ان الرقيق عاجز عما يقدر عليه الحر من الشهادة والولاية والملك مطلقا فلو ورث لوقع لسيده الاجنبي فلا يرث (ولو مبعضا) اى سواء كان رقه كاملا كالقن وكذا المكاتب فان الرق فيه كامل وانما النقصان في ملكه ولذا اجزأ عن الكفارة دون المدبر ونحوه فافهم اوناقصا كالمدبر وام الولد والمبعض وهذا (عند الامام) الاعظم ووافقه مالك رحمهما الله تعالى وقالا هو كحر مديون فيورث ويرث ويحجب بناء على ان العتق يوجب زوال الملك عنده وهو منجز وعندهما زوال الرق وهو غير منجز ولا خلاف في عدم تجزى العتق والرق كما بين في محله (فهو) اى قول الامام في المبعض (قول مرتضى) وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يرث بل يورث وعند احمد رحمه الله تعالى يرث ويورث ويحجب بقدر مافيه من الحرية (والثاني) من الموانع وسقطت الياء للضرورة (قتل) بغير حق من عاقل بالغ (موجب) في اصله (للقود) والاثم دون الكفارة وهو العمد (اوموجب) جرى على الغالب اذ الحكم فيما استحب فيه الكفارة كذلك كمن ضرب امرأة فالقت جنينا ميتا ففيه الغرة وتستحب الكفارة مع انه يحرم الارث منه (كفارة للصمد) تعالى والدية ايضا دون القود سواء اوجب الاثم ايضا كشبه العمد اولا كالخطأ وماجرى مجراه فيحرم عن الميراث في الصور كلها * واما ماكان موجبه الدية دون القصاص والكفارة وهو القتل بالتسبب دون المباشرة كحافر البئر في غير ملكه اوكان بحق كقتله مورثه قصاصا اوحدا اودفعا عن نفسه اوكان القاتل صبيا اومجنونا فلا حرمان عندنا * وقيدنا بقولنا في اصله ليدخل فيه مالم يثبت به القصاص والكفارة لعارض كمن قتل فرعه عمدا فسقوطه لحرمة الابوة ولذا وجبت الدية في ماله ولو وجبت باصل القتل لكانت على العاقلة كالخطأ * ثم عند الشافعي رحمه الله تعالى

لا يرث القاتل مطلقا بحق اولا مباشرة اولا واوبشهادة اوتزكية لشاهدبالقتل.
وعند احمد رحمه الله تعالى كل قتل مضمون بقود اودية او كفارة يحرم الارث
ومالا فلا وعند مالك رحمه الله تعالى قاتل الخطأ يرث من المال دون الدية. واومات
القاتل قبل المقتول ورثه المقتول اجماعا (والثالث) من الموانع الخمسة (اختلاف
دين) هو والملة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلا فرق في التعبير به اوبهما
(ظهرا) صفة اختلاف اى المعتبر الاختلاف فيما ظهر لنا عند الموت لا في الحقيقة
(كفرا واسلاما) تمييز ومعطوف عليه (كاتقررا) فلا يرث الكافر من المسلم
اجماعا وكذا عكسه خلافا لمعاذ ومعاوية رضى الله تعالى عنهما وبه اخذ الحسن
ومحمد بن الحنفية وهو القياس لان مبنى الميراث على الولاية والمسلم من اهلها وعند
احمد اذا اسلم قبل القسمة يرث ترغيبا له في الاسلام وكذا يرث من عتيقه الكافر
واعلم ان الكفار يتوارثون فيما بينهم على تفصيل يأتى نظما وان اختلف نحلهم
عندنا لان الكفر كله ملة واحدة خلافا لمالك واحمد وهذا ان لم تختلف الدار
كماقال (والرابع) من الموانع (اختلاف دار الكفر مابينهم) اى الكفار فلا
يؤثر في حق المسلمين فلومات تاجر اواسير ثمه وكان مسلما ورثه من في دارنا واعلم
ان الاختلاف اقسام ثلاثة حقيقة وحكما كحربى في دارهم مع ذمى في دارنا وحكما
فقط كحربيين من دارين مختلفين كهندى وروى وكمستأمنين من دارين في دارنا
في الصورتين والافلو في دارهم فالاختلاف حقيقة وحكما فافهم وكمستأمن على
شرف العود مع ذمى في دارنا وحقيقة فقط كمستأمن في دارنا مع حربى في دارهم
من دار واحدة والمانع الاختلاف حكما سواء وجد معه الاختلاف حقيقة اولا
فلذا قال (حكما تراه يجرى) ثم اختلاف الدار باختلاف المنعة اى العسكر واختلاف
الملك لاختلاف العصمة فيما بينهم فلو كان في دار ملك ذو جيش وفي اخرى مثله
وكان لوظفر احدهما بواحد من عسكر الآخر قتله اختلف الداران (والخامس)
من الموانع (الردة في الانسان) وهى لغة الرجوع مطلقا وعرفا الرجوع عن
دين الاسلام والشرط في صحتها صدورها (من عاقل طوعا عن الايمان) متعلق
بالردة فلا تصح ردة مجنون ومعتوه وموسوس وسكران ومكره وصبى لا يعقل واما
العاقل فتصح منه كاسلامه فلا يرث ابويه الكافرين ولا يرث المرتد احدا اجماعا
مثله اولا وتورث عندنا اكسابه مطلقا عندهما كالمرتدة واكساب اسلامه فقط
عنده خلافا لمالك والشافعى رحمهما الله تعالى والحكم بلحوق المرتد بدار الحرب
يكونه فيعتق مدبره ويحل دينه ويقسم ماله بين ورثته المسلمين (وليس هذا)

المانع (لاختلاف الدين) المتقدم (لانه) اى المرتد (ليس له من دين) لانه لايقر على ماانتقل اليه وايضا او كان المانع ذلك لما ورثه المسلم والظاهر ان مثله الزنديق وهو على مافى فتح القدير من لايتدين بدين * واستشكل ارث المسلم منه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لايرث المسلم الكافر * واجيب بان المراد كافر له ملة اويقال محمول على الكافر الاصلى لئلا يتضمن مخالفة الاجماع على قسم ماله بين ورثته المسلمين (قلت) ولايخفى مافى دعوى الاجماع اويقال ان ارث المسلم منه مستند الى حال اسلامه بناء على قول الامام ولذا خصه بكسب الاسلام وعلى قولهما لما اجبر على العود اعتبر حكم الاسلام فيما ينتفع به وارثه فكان توريث المسلم من المسلم كما اشار اليه السيد وغيره (فهذه) الموانع الخمس (قد انتفى الارث) عمن قامت فيه بعد قيام سببه ولذا سمى محروما (بها) اى بسببها (لذاتها حقيقة و) اما (غيرها) مما سيأتى فانتفى به الارث (لانتفاء الشرط فيه او) لانتفاء (سبب) ولذا سمى مانعا مجازا كاس (لانه لذاته الارث) مفعول مقدم لقوله (حجب) اى منع (وهو) اى غيرها بناء (على ماذكروا ثلاثة) بل اربعة احدها (نبوة) بتقديم النون فانها (مانعة وراثه) وهل هى مانعة عن الوارثية والموروثية جميعا اوعن الموروثية فقط ذهب الشافعية الى الثانى للحديث نحن معاشر الانبياء لانورث * واضطرب كلام ائمتنا ففى الاشباه عن التتمة كل انسان يرث ويورث الا الانبياء عليهم الصلاة والسلام لايرثون ولايورثون وماقيل من انه عليه الصلاة والسلام ورث خديجة لم يصح وانما وهبت مالها له فى صحتها انتهى ونقله عنه فى معين المفتى والدر المنتقى وكلام ابن الكمال وسكب الانهر يشعربانهم يرثون نلمحرر والجمهور على انه علم فى سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام بدليل الحديث وحكمته ان لايتمنى احد موتهم فيهلك ولتكون صدقة بعد موتهم وحكمة عدم ارثهم ان ما تركه الميت هو مافضل عن حاجته ففيه نوع خسة على انه ربما يشبه الصدقة ومقامهم عليهم السلام اعلا من ذلك وهذا اولى مما فى الشرح فافهم ثم ظاهره ان المنع هنا لانتفاء الشرط وهو اما عدم وجود الوارث بصفة الوارثية كما اقتضاه الحديث واما عدم موت المورث بناء على ان الانبياء احياء فى قبورهم كما ورد فى الحديث وعلى الاول ما الفرق بينه وبين القاتل (واقول) هو وجود المانع فى القاتل نفسه بخلافه هنا فانه فى المورث نفسه فلم يتحقق المانع المعتبر فى الوارث والثانى قال الشارح فيه مافيه (قلت) لعل وجهه ان المعتبر الموت ظاهرا او اقتضاؤه ان يكون الشهيد كذلك لحياته بدليل الآية وقد يقال ذاك فى من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا

(وامه)

ولعله احدث رياء اوقصد غنيمة فلم يتحقق ذلك بخلاف الانبياء فتدبروامابجعله لانتفاء السبب فبعيد جدا ثانيها (جهالة التاريخ فى) موت (الاموات)بان لم يعلم السابق (كزمرة) اى جاعة (هدمى) ماتوا بهدم وكذابغرق اوحرق فلايرث بعضهم من بعض اذا كان بينهم قرابة (كاقديأتى)فى بابه وذلك لالوجود مانع بل لانتفاء الشرط وهو وجود الوارث حيا عند موت المورث لعدم العلم بذلك ومثله مااذا ماتوا معا (و) ثالثها (الجهل فى الوراث) مع حياتهم ففيه انتفاء الشرط المار آنفا لانه كموتهم حكما كما فى المفقود ومانعيته بمعنى التوقف الى ظهور الحال لاالمنع بالكلية (وهو صور خمس غدت مبسوطة) فى المجتبى وغيره (اواكثر) الاولى (منها اذا ماارضعت) المرأة (مع طلقها طفلا) لغيرها وماتت (ولم تعلمه بعد موتها) فكل منهما لايرثها * الثانية وضع ولده فى مسجد ليلا فندم فرجع لرفعه فوجد ولدين والتبس ومات فكل منها لايرثه وتوضع تركته فى بيت المال ونفقتهما منه * الثالثة ولد كل من حرة وامة ولدا ليلا والتبسا * الرابعة له ابن من حرة وابن من امة لانسان ارضعتهما ظئروالتبسا فهما حران وفى الصورتين سعى كل فى نصف قيمته لمولى الامة ولايرثان * الخامسة اشتبه ولد مسلم وولد نصرانى عندالظئر وكبرا فهما مسلمان ومن ابويهما لايرثان قال فى الدر زاد فى المنية الان يصطلحا فلهما ان يأخذا الميراث بينهما (وهذه) الموانع الجا ية (المفقود فيها الاول) فى قوله فلانتفاء الشرط فيه اوالسبب (اعنى به الشرط الذى لايجهل) كابيناه واما مافقد فيه السبب فذكره بعضهم فى اللعان وهو المانع الرابع واشار اليه بقوله (وقد يزاد) على الثلاثة (مانع اللعان تجوزا فيه) ايضا (لفقد الثانى) فى البيت السابق وهو السبب الذى هوالنسب من ابيه فالمنفى باللعان لايرث من ابيه لان اللعان قطع النسب الذى هوالسبب

﴿ فصل فى بيان معرفة مستحق الميراث المجمع على توريثهم ﴾

لما كان موضوع هذا الفن التركات وقسمتها بين مستحقيها ومر مايتعلق بها مع مايمنع الارث شرع فى بيان المستحقين فقال (بالاتفاق ورثوا) فرضا وتعصيبا اوبهما (من الذكر) عدل عن التعبير بالرجال ليشمل الصبيان كذا قال (عشرة) بالاختصار وبالبسط خمسة عشر الاول (منهم ابوالميت) بالتخفيف قيل هووالمشدد بمعنى وقيل المشدد من سيموت والمخفف من مات (اشتهر) تكملة والثانى (جده ' اى الميت (الصحيح) وهو من لايدخل فى نسبته الى الميت انثى كما يأتى

نظما (حتى ان علا) اىسواء كان ابا الاب بلا واسطة اوبها كابى ابى الاب وابيه وهكذا بخلاف منادلىبانثى كابى الاموابى امالاب وهذان مناعلاالنسب (و)الثالث (الابن و) الرابع (ابنه ومهمانزلا) اىسفل والالفللاطلاق سواءكان بدرجة اودرجات بشرط ان يكون نزوله بمحض الذكور ايضافخرج ابنالبنتوابن بنتالابن وهذان من اسفل النسب ومابقى منحاشيته (والاخ) مفعول قوله (اطلق) امر منالاطلاق اى الخامس الاخ مطلقا سواءكانمن ابوين اواب اوام (و) السادس (ابنه) واننزل لامطلقا بلانكان (من غيرام) سواءكان من ابوين اواب فقط (ومثله) فىالتقييد بكونه من غيرام وهوالسابع (عم) عصبة (كذلك) فىالتقييدوهوالثامن (ابن عم) وانبعد وسواء فى ذلك عمومة الميت اوعمومة ابيه او جده وان علا (فهولاء) الثمانية (يرثون بالنسب) واماالتاسعوهو (الزوج مع) العاشر وهو (مولى العتاق) بالفتحمنمصادر عتقفانهما يرثان (بالسبب) وكذا عصبة المعتق وانظرلملميعدوه صريحاهنا كماصرحوا بابن الاخ وابنالعم معانهمعدوه مع المستحقين وارثا مستقلا كامر واعترض على عدهم الذكور عشرة بابن ابن الابن انكان المراد به ابنه حقيقة زادت الاقسام بقولهم وانسفل لانهابن ابن مجازا وكذا الكلامفىالجد وانكان المراد مجازا كان الاخصر انيقولوا الابن وانسفل والاب وانعلا ٭ واجيببانهم قصدواالتنبيه على اخراجابنالبنت وابى الام اىوانبعدتا (قلت) وقديجاب بناء على مذهبنا بان لايلزم الجمعبين الحقيقة والمجاز ويكون فىقولهم وان سفل وانعلا استخدام فافهم (وفى) هىهنابمعنى منكقوله

وهل يعمن منكان احدث عهده ٭ ثلاثين شهرا فىثلاثةاحوال

اىمنثلاثةاحوال كمافىالمغنى اى وورثوا بالاتفاق من (النسا) بالقصر للضرورة فرضااوتعصيبا بالغير اومعالغير (سبعا) بالاختصار وبالبسط عشرا (ف) الاولى (ام) والثانية (بنت) صلبية (و)الثالثة (جدة) لاماولابسواء ادلت منالاب بذكرواحد بنفسها اوبمحض الاناث اتفاقا اوادلت بوارث ولو كان فىنسبتها اكثر منذكرين خلافا لمالك واحمد اوبذكرين فقطبنفسها اوبمحض الاناث وان علت خلافا لمالكوكان الاولى لولا الضرورة تقديمالجدةعلىالبنت لينتظم منكان مناعلا النسبت ومن كانمن اسفله (و) الرابعة (بنتابن) بقطع الهمزة للضرورةوان نزل ابوهابحيث لايتوسط بينها وبين الميتانثىوالا فهى منذوى الارحام كماسيجىء والخامسة (اخت) مطلقا لابوين اولاباولام

(وهى) ٢٠٢

وهي من حاشيته وهؤلاء الخمس يرثن بالنسب (و) السادسة (زوجة ايضا) اتى بالتاء وان كان الافصح تركها لانه اولى فى لفرائض للتميز (و) السابعة (مولاة النعم) اى العتق ولو بعتق المعتق وان بعدت وشمل من عتق عليها بالملك وهاتان بالسبب ﴿ تتمة ﴾ لا يتصور اجتماع الزوجين الا فى خنثى الملفوف فى الكفن ادعى رجل انه زوجته وادعت امرأة انه زوجها فاذا هو خنثى واقاما البينة فللزوج النصف وللزوجة الربع كذا ذكره غير واحد من الحنفية والشافعية قال فى الدر المنتقى لكن المنقول عندنا ان البينة للمرأة لكونها اكثر اثباتا كما فى التاترخانية والاصح عند الشافعية عكسه لزيادة العلم كما فى شرح الترتيب (وكلهم) اى الجمع على توريثهم من الرجال والنساء السبعة عشر بل الخمسة والعشرين كما يظهر من خلال تقريرنا كلام الناظر (صنفان يا بحر الكرم) صنف ذو فرض وصنف ذو عصبة بنفسه وبغيره ومع غيره وشرع فى بيانهما مع بيان الفروض مقدما الصنف الاول لتقدمهم ميراثا فقال

﴿ فصل فى بيان الفروض ومستحقيها ﴾

(ذووا الفروض) هى والسهام هنا بمعنى (من لهم سهام قدرها) اى عينها (المهيمن العلام) خرج مالم يقدر منها كسهام العصبات وذوى الارحام (فى محكم الكتاب) اى الكتاب المحكم اى غير المنسوخ او المتقن الذى لا يتطرق اليه خلل قال تعالى (كتاب احكمت اياته) ومثله ما ثبت بالاجماع لرجوعه اليه كما ياتى (وهى) اى السهام المذكورة (ستة لا سابع) بالرفع (لها بذاك) اى فى الكتاب العزيز (البتة) من البت اى القطع والفها وصلية خلافا لبعضهم (وهذه) السهام المقدرة (نوعان) الاول النصف والربع والثمن والثانى الثلثان والثلث والسدس وعبروا عنها بعبارات كثيرة منها النصف ونصفه وربعه والثلثان ونصفهما وربعهما (لكن عبرا فى ضبطها بما تراه اخصرا) وهو الربع والثلث وتضعيفهما) اى النصف والثلثان (كذاك تنصيف لكل منهما) اى الثمن والسدس واخصر منه فى النثر ان يقال الربع والثلث وضعف كل ونصفه (وثلث ما بقى) فرضا (لام) بعد فرض احد الزوجين فى العمريتين وهما زوج وابوان او زوجة وابوان (ثبتا) كونه فرضا لها (بحجية الاجماع) الاضافة بيانية (فيما قد اتى) لا بالكتاب ومثله السبع الى العشر فى باب العول فلا يرد نقضا على حصرها فى الستة (و) قد يقال (ليس هذا) اى ثلث الباقى (خارجا عما ذكر من الفروض) الستة المذكورة فى الكتاب العزيز (وهو) اى عدم خروجه (امر معلوم) (مشتهر لانه مآله) اى رجوعه (فى الشرع حقيقة) ونفس الامر (لسدس)

فيمالو كان مع الابوين زوج (اوللربع) فيمالو كان معهما زوجة فلا يرد نقضا ولا ينبغي حينئذ عد كثير له فرضا سابعا ثم شرع في بيان عدد ذويها مترجما للستة على الترتيب فقال (من يرث النصف) مثلث النون ويقال نصيف بالياء مع فتح النون (والنصف فرض خمسة) اشخاص فلذا اتى بالتاء على انه اذا لم يذكر التميز جاز الامر ان كما نبه عليه بعض شراح الكافية فلاحاجة الى ما في الشرح من ادعاء التغليب (للبنت) الصلبية منفردة (ثم) بعد فقدها (لبنت الابن ثم) بعد فقدهما (الاخت للابوين ثم بعد) فقد (ها) للاخت (لاب عند انفراد هن) بالاسكان من غير تشديد للضرورة اى استحقاق النصف عند انفراد الاربعة المذكورات عمن له دخل في التعصيب احترازا عما اذا كان مع احداهن من يعصبها كالاخ فلا يفرض لها معه كما يأتي ولا يقال الاخت مع البنت تأخذ النصف مع انفرادها عمن يعصبها لانها لا تأخذه فرضا بل عصوبة معها (و) النصف (للزوج وجب) ايضا لامطلقا بل (مع فقد فرع وارث في الشرع) ولو انثى واحترز بوارث عن المحروم بقتل ونحوه فانه كالعدم واما ولد البنت فلم يخرج به عندنا لتوريثنا ذوى الارحام بل خرج بقوله (كذاك) مع فقد (فرع ابن و) فقد (فرع الفرع) اى فقد فرع الابن المذكور فاللام للعهد فلا يشمل الانثى فيخرج ولدها كالمحروم فلا يحجبان الزوج (من يرث الربع والثمن) قوله (والربع فرض اثنين) مبتدأ وخبر الاول (للزوج اذا ما) صلة (وجد الفرع) الوارث الولد اوولد الابن وان سفل (عليه) اى على الربع متعلق بقوله (استحوذا) الزوج اى استولى جواب اذا (كذاك) وهو الثاني (للزوجة ان كان فقد) الفرع المذكور (وان) وصلية (تعددن) اى الزوجات (و) لها اولهن (ثمن ان وجد) الفرع المذكور (و) لكن (ارثه شرط) كما قلنا في الاحكام الثلاث بخلاف غير الوارث كما مر ثم لا يشترط كونه من كل الزوجين بل من احدهما (وان كان الولد) اظهر في مقام الاضمار للضرورة (من غيرها اوغيره كاورد) في الاية حيث اضيف للميت منهما فشمل ما اذا كان من لاخر او من غيره * لا يقال مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد على الاحاد فيكون لكل امرأة ربع اوثمن * لانا نقول قد يترك ذلك لمانع وهو هنا لزوم حرمان بقية الورثة وهو منتف بالاجماع * اونقول المستحقة للفرض واحدة منهن لمقابلة الجمع بالجمع فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ويزاحمها البقية لعدم الاولوية (من يرث الثلثين والثلثان فرض) اربعة لكل (من تعددا) ثنتين فاكثر (ممن له نصف حواه) حالة كونه

(مفردا)

(مفردا) وحاصله انمن اخذ النصف منفردا اخذ الثلثين متعددا وهو البنت وبنت الابن والاخت الشقيقة والتى لاب فمن تعدد منهن ففرضه الثلثان عند فقد عاصب وحاجب (وبعضهم)وهو صاحب المجمع استثنى ممن له النصف الزوج و(زاد عليه) اى على ماذكر الناظم (فذكر فيه سوى زوج) اى قال ممن فرضه النصف الا الزوج وتبعه على ذلك صاحب التنوير (وفى هذا) الذى ذكره (نظر) لانه خارج لعدم تعدده فاستثناؤه يكون مستدركا * فان قيل قد يتعدد فيما لو ادعى رجلان فاكثر نكاح ميتة وبرهنا ولم تكن فى بيت واحد منهما ولادخل فيقتسمون النصف * قلت ليس هذا تعددا حقيقة لان الزوج واحد منهما وانما شرك لعدم العلم به دفعا للترجيح بلامرجح ولذا لم يعطيا الانصيب زوج واحد (من يرث الثلث والثلث فرض اثنين) من الورثة اشار الى الاول منهما بقوله (لاثنين غدا) اى الثلث (من) صفة لاثنين الثانى اى انه لمن تعدد من (ولد لامه) اى الميت اثنين (فصاعدا)اى فذهب عددهن الى حالة الصعود على الاثنين وهو منصوب على الحال من العدد ولا يستعمل الا بالفاء اوثم وهؤلاء متساوون فى الاستحقاق للثلث متعددين وللسدس منفردين ذكورهم كاناثهم لآية الكلالة * قلت وقد اختلف فى معنى الكلالة على اقوال ستة اصحها من لاولد له ولا والد وفى القسمة ايضا متعددين كما قال (فيقسم الثلث عليهم مطلقا)ذكورا كانوا اواناثا بلا تفاضل فيقسم (لذكر) و(انثى سواء) اى قسما متساويا (حققا) فعل امر مؤكد بالنون المبدلة الفا والى الثانى بقوله (كذا) اى يفرض الثلث ايضا (لام) للميت (عند فقد الفرع) اى فرع الميت الوارث ولدا او ولد ابن وان سفل كامر (و) لها الثلث ايضا عند فقد (اثنين من اخوته) المذكورو (لا) يشترط فقد (الجمع) من الاخوة خلافا لابن عباس رضى الله تعالى عنهما حيث قال لايردها عن الثلث الاثلاثة (و) عند فقد اثنين من (الاخوات مطلقا) اى سواء كان الاثنان من الاخوة اوالاخوات لابوين اولاب اولام وارثين او محجوبين اومختلفين ذكرين اوانثيين او خنثيين او مختلفين لكن يخص الاطلاق هنا بما عدا الاختلاف والحجب لئلا يتكرر قوله (اومختلف) حقه التثنية لكن اعتبر ان الاثنين عدد ووقف عليه بالسكون على لغة ربيعة (ولو يحجب منعا كما عرف) * (تنبيه) يزاد على من يفرض له الثلث الجد عند ابى يوسف ومحمد والائمة الثلاثة فى بعض احواله مع الاخوة وذلك فيما اذا كان معه من الاخوة لغير ام اكثر من مثليه ولم يكن معهم صاحب فرض وستعرفه فى الحجب

ان شاء الله تعالى ﴿ تتمة ﴾ يتصور في اجتماع الاثنين من الاخوة اوالاخوات خمسة واربعون صورة لانهما اما ان يتحدا نوعا اولا وعلى كل فامّا ان يتحدا نسبة اولا «١» فالاول ثمانية عشر والثاني سبعة وعشرون اوضحها الشارح وجعلها في جدول غير المنبر المشهور ولكن الاشارة تغني الذكي عن طويل العبارة فتدبر * واعلم ان فرض الثلث للام هنا من جميع التركة وقد تاخذه من بعضها كما اشرنا اليه فيما مر وقد ذكره هنا بقوله (وبعد فرض واحد) اى احد (الزوجين فثلث) اى فلها ثلث (مابقاه) احد الزوجين وذلك في مسئلتين في زوج او زوجة (مع ابوين) فيه تغليب اى اب وام بخلاف الجد لو كان مكان الاب في المسئلتين فهى على الاصل من اخذ الام ثلث الجميع خلافا لابي يوسف وهذا قول عامة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وتقدم ان هذا ليس فرضا غير الستة «٢» لانه في الحقيقة سدس في مسئلة الزوج وربع في مسئلة الزوجة لكن استحب العلماء التعبير بثلث الباقي تادبا مع القرآن من قوله فلامه الثلث والمسئلتان تلقبان بالعمريتين فيهما بذلك وتابعه عامة الصحابة والائمة الاربعة رضى الله عنهم اجمعين وبالغراوين اشهرتهما تشبيها بالكوكب الاغر وبالغريبتين لانفرادهما عن الاصل (من يرث السدس والسدس فرض سبعة) من الورثة الاول (للواحد من ولد لام) مطلقا (ولو خنثى) ولما لم يذكر هذا في الملتقى بل اقتصر على قوله

«١» قوله فالاول اعني ما اذا اتحدا نوعا سواء اتحدا نسبة اولا والثاني هو ما اذا لا فهما نوعا كذلك وبيانها اما ان يكونا اخوين اواختين اوخنثيين او مختلفين فالثلاثة المتحدون اما لابوين اولاب اولام اواحدهما لابوين والآخر لاب اولام اواحدهما لاب والآخر لام فهذه ثمانية عشر من ضرب ثلاثة في ستة والمختلفون اخ واخت اخ وخنثى اخت وخنثى والاول من كل ان كان لابوين فالآخر اما لابوين اولاب اولام وكذا لو كان لاب اوام فهى سبعة وعشرون من ضرب تسعة في ثلاثة اه منه

«٢» قوله لانه في الحقيقة الخ بيانه انه لو ماتت امرأة عن زوج وابوين فللام السدس لان للزوج النصف ومخرجه من اثنين يبقى واحد ثلثه للام فتضرب مخرج الكسر وهو ثلاثة في اصل المسئلة وهو اثنان تبلغ ستة ومنها تصح للزوج النصف ثلاثة وللام ثلث ما يبقى وهو واحد وللاب اثنان ولو مات رجل عن زوجة وابوين فللام الربع لان للزوجة الربع ومخرجه من اربعة يبقى ثلاثة للام ثلثها وهو واحد وللاب الباقي وهو اثنان فصح ان لها في المسئلة الاولى السدس وفي الثانية الربع حقيقة اه منه

ذكرا اوانثى قال ﴿ زد ﴾ اى زده على الاصل لذكرهم اياه فى هذا المحل ثم الخنثى
وان كان كغيره فى بقية الفروض الستة لكنهم نصوا عليه هنا فقط كانه لما فصل
فى الآية الولد بقوله اخ اواخت كان مظنة توهم خروجه بخلاف مامر لذكره
بلفظ الولد العام الثانى ماشار اليه بقوله ﴿ كذالام ﴾ وتستحقه فى حالتين الاولى
﴿ مع وجود الولد ﴾ الوارث مطلقا ﴿ او ﴾ وجود ﴿ فرعه ﴾ اى الولد وان
سفل كذلك ﴿ و ﴾ الثانية ﴿ مع وجود العدد ﴾ اثنين فصاعدا لما تقرر ان اقل
الجمع هنا اثنان ﴿ من اخوة اواخوات ﴾ للميت ﴿ مطلقا ﴾ اى سواء اتحد المتعددان
فى النسبة اوفى النوع اواختلفا فيهما سواء كانا وارثين او محجوبين اومختلفين كما
مر لا محرومين هما اواحدهما وانما حجبها ولد الابن كابيه دون ولد الاخ كابيه
لاطلاق الولد عليه مجازا شائعا بل قيل حقيقة بخلاف اطلاق الاخ على ولده
﴿ فرع ﴾ لوولد ولدان متلاصقان تاما الخلقة قال بعض الشافعية هما كالاثنين
فى جميع الاحكام من حجب وارث وقصاص وغيرها قال فى سكب الانهر واليه اذهب
ولم اجدها فيما عندى من كتب المذهب ﴿ و ﴾ الثالث ﴿ لاب مع فرعه ﴾ اى ولد الميت
مطلقا ولو خنثى اوولد ابنه وان سفل كذلك ﴿ تحققا ﴾ هذا الحكم وثبت الرابع
الجد كما قال ﴿ عند فقد الاب فاعط ﴾ بلا همزة للضرورة ﴿ الجدا مع فرعه ﴾
الوارث وان سفل ﴿ ايضا ولا تعدا ﴾ بحذف احدى التائين والالف فيه وفى الجدا
للاطلاق ثم الجد صحيح وفاسد والمراد الاول كما قال ﴿ اعنى به الصحيح ﴾ ولا يكون
الا واحدا لانه من جهة الاب والاقرب يسقط الابعد كما سقط الاقرب بالاب بخلاف
الفاسد فانه يتعدد والصحيح هو ﴿ من لا يدخل ما بينه و ﴾ بين ﴿ الميت ﴾ بالتخفيف
﴿ نثى ﴾ كما نقلوا وهو اب الاب وابوه وان علا بمحض الذكور الخامس ممن
يرث السدس الجدة كما قال ﴿ كذاك فاعط ﴾ بدون همزة للضرورة ولو حذف
الفاء هنا وفيما مر لكان اولى ﴿ الجدة الصحيحة ﴾ واحدة كانت او اكثر اذا كن
متحاذيات فى الدرجة وانما تعطاه ﴿ من بعد فقد الام ﴾ لسقوطها بها كما يأتى فى الحجب
﴿ خذ توضيحه ﴾ اى هذا الحكم المفهوم ثم بين الصحيحة بقوله ﴿ وهى التى من ﴾
والموصول الثانى تأكيد للاول والاحسن ان يقول وهذه من ﴿ ليس ﴾ يدخل
﴿ فى نسبتها للميت جد فاسد ﴾ كام الام وان علت وام الاب وان علا بخلاف ام ابى
الام فهى فاسدة ﴿ فانتها ﴾ الالف بدل من نون التوكيد الخفيفة ثم اقسامها
عندنا كالشافعية ثلاثة المدلية بمحض الاناث وبمحض الذكور وبمحض الاناث
الا محض الذكور كام ام الاب بخلاف العكس كامر السادس بنت الابن كما قال

(كذا لبنت ابن وان تعددت) اجماعا (ولو) كانت المتعددة (من ابنين)
والجار متعلق باتت (فصاعدا اتت وذاك) اى ثبوت السدس لها (مع وجود)
(بنت) الميت (واحدة) لا اكثر (من صلبه) فتأخذه تكملة للثلثين ورمز
بقوله (فافهم فروع القاعدة) الى انه يقاس على ذلك كل بنت ابن نازلة فاكثر
مع بنت ابن واحدة اعلا منها (و) السابع (الاخت من اب) (ولو تعددت)
وذلك (مع) الاخت الشقيقة (التى من ابوين) قد (اتحدت) اى كانت
واحدة والتقييد هنا وفيما سبق بالواحدة ليخرج مالوكانت بنت الابن مع بنتين
او الاخت لاب مع شقيقتين فان كلا منهما تسقط مالم تعصب كما سيأتى وبه تم
اصحاب الفرائض وذكر فذلكة لما مر بقوله (فجملة الذين حاوزا الفرضا)
بطريق البسط (ثلاثة) (جاءت وعشر ايضا) جمع بين الحائزين فيما اذا حذف
المميز كما مر (وذا من الاناث تسع فى العدد) الام والجدتان والزوجة والاخت
لام وذوات النصف الاربع (واربع من الذكور قد ورد) الاب والجد
والاخ لام والزوج وبالاختصار عشرة ست من النسوة البنت وبنت الابن
والام والجدة مطلقا والزوجة والاخت لابوين اولا حدهما والاربعة
الذكور المذكور وباقى الذكور الوارثين عصبات * ثم لما انتهى الكلام
على الصنف الاول وهو ذووا الفروض شرع فى بيان الصنف الثانى فقال

﴿ باب العصبات ﴾

جمع عصبة وهى عاصب يستوى فيهما المفرد المذكر وغيره وهى لغة بنوا الرجل
وقرابته لابيه لانهم عصبوا به اى احاطوا او لتقوى بعضهم ببعض من العصب وهى
المنع ومنه عصابة الرأس واصطلاحا ما سيذكره الناظم ثم العصبة قسمان نسبية وسببية
والاولى انواع بالنفس وبالغير ومع الغير لانه ان لم يحتج فى عصوبته الغير فهو بالنفس
وان احتاج فان شاركه الغير فيها فهو بالغير والا فمع الغير والحق انه عرف بالاستقراء
وقدمت النسبية لقوتها واقواها الاول فلذا بدأ به فقال (وعاصب) منسوب (للميت)
اى العصبة (بالنفس) هو (ذكر) خرج الانثى اذ لا تكون الا عصبة بالغير او مع الغير
واما المعتقة وكذا المعتق فليست عصبتهما نسبية والتعريف لها لقوله (وليس)
داخلا (فى نسبته) الى الميت (انثى اشتهر) سواء دخل فيها ذكر اولا كالابن الصلبى
فخرج ابناء الام فانهم من ذوى الفروض وابو الام وابن البنت فانهما من ذوى الارحام
(واوردوا) على هذا التعريف انه غير جامع لشموله (اخا الام واب) فانه يدخل
فى نسبته الى الميت انثى مع انه عصبة بنفسه (ودفعه) اى هذا الايراد بتحرير المراد اى

لايدخل (انثى فقط فى النسب) كابن البنت والاخ ليس كذلك وفيه مالايخفى ولاسيما فى التعاريف وقداجيب عنه باجوبةاخر لاتخلومن نظرفلذا عدل بعضهم عن التعريف الى العدوقال فى الكفاية * وليس يخلوحده من نقد * فينبغى تعريفه بالعد * ثم بين حكم العصبة بنفسه بقوله (فا) الفاء فصيحة ومامفعول مقدم لحارز و(بقى من الفروض) صلة ماو (حارز) خبر لمبتدأ محذوف اى اذا عرفت العاصب بنفسه فهو حارز اى آخذ مابقى من الفروض عند وجود اصحابها (وكله) اى كل المال مفعول مقدم لحائز المعطوف بهذه الواو على حارز (بالانفراد) عن ذوى الفروض واحدا كان او اكثر (حائز) والمعنى كما فى اصله الملتقى انه يأخذ جميع مابقته الفرائض وعند الانفراد يحوز جميع المال وما اشبه هذا البيت بالالغاز فلوقال

يأخذ مابقى ذوو السهام ٭ وبانفراده الجميع حامى

لاتضح الحال ٭ واعلم انهم جعلوا العصبة بالنفس النسبية اربعة اصناف جزء الميت واصله وجزء ابيه وجزء جده وبعضهم ذكرها بالعدوجمع بينهما فقال (اصنافهم) اى العصبة النسبية بقرينة المقام والتعريف (اربعة كما اشتهر) حال كونهم (من نسب) صرح به وان كان مارجع اليه الضمير مقيدا به لدفع التوهم عن قوله (وعدهم اثنا عشر) بقطع الهمزة حيث عدهم البعض اربعة عشر لانه اراد مطلق العصبة لذكره المعتق والمعتقة وقدوهم العلامة ن فعدا النسبية مما ذكر * ثم شرع فى بيانهم مقدما الاقرب فالاقرب فقال (فجزءه) الذى هو الصنف الاول وهو مبتدأ و(اقربهم) نعت اوخبر وجملة (يقدم) الخبر اوخبر بعد خبر وفى هذا الصنف من الاثنى عشر اثنان (الابن ثم) بعده (ابن ابن) وان سفل والهمزة فيهما مقطوعة للضرورة (يعلم) على الترتيب فكل واحد يحجب من بعده وكذا بقية الاصناف (ثم قدم) بعد جزئه (اصله) الذى هو الصنف الثانى فلايرث مع الاول بالتعصيب بل بالفرض كما مر ويأتى وفيه ايضا اثنان مرتبان كما قال (وهو) اى اصله (الاب وبعده) اى بعد فقده يقدم (الجد الصحيح العاصب) خرج القاسد فانه من ذوى الارحام (وبعده) اى بعد تقدم اصله اوبعد الجد يقدم الصنف الثالث وهو (اخوته جزء الاب) للميت وفيه اربعة مرتبون فيقدم منهم الاخ (من ابوين فا) بعده الاخ من (اب فى النسب ثم بنوهم) اى بنوا الاخوة (مثلهم) بالنصب اوالرفع (قدجعلوا) فيقدم ابن الاخ الشقيق على ابن الاخ لاب (اوهكذا) فى الحكم المار (ابناؤهم)

اى ابناء الاخوة و(ان سفلوا) مثلث الفاء والفتح اشهر لانه من السفول ضد العلو وقيل الضم خطأ لانه من السفالة اى الدناءة وما افاده من تقديم الجد على الاخوة هو مذهب الخليفة الاقدم وعليه امامنا الاعظم وهو المختار للفتوى خلافا لهما وللشافعى كما يأتى فى الحجب (ثم) بعد الاخوة وبنيهم (اعط) بدون همز (جزء جده) الذى هو الصنف الرابع وفيه اربعة مرتبون ايضا فاعط (الاعماما) بالف الاطلاق (من ابوين ثم) بعدهم الاعمام من (اب) بسكون الباء للضرورة (تسامى) والاولى ابدال ثم بالفاء (وبعدهم) اعط (ابناءهم) (كذلك) فتقدم من لابوين على من لاب (وان) وصلية (دنوا) اى نزلوا فترتيب هذا الصنف وعدده (كامضى هنالك) فى الصنف قبله وبهذا ثم ذكر الاصناف الاربعة والعدد الاثنا عشر * واعلم انهم اردوا بالجد هنا اصل الاب مطلقا اى وان علا فالمراد بجزئه العمومة المطلقة وفروعها ليتم الانحصار المذكور الان الناظم تابع الاصل اعنى الملتقى بتنويع هذا الصنف لزيادة الايضاح واراد بالجد اباالاب فقط ليصح قوله (وبعدذاك) اعط (جزء جد الوالد اعنى به) اى بالجزء (عم ابيه) اى ابى الميت (الماجد) صفة لاب (وهو) اربعة مرتبون ايضا كما مر فيقدم (الذى من ابوين ثم) الذى من (اب ثم ابنه) اى ابن عم الاب كذلك فيقدم من لابوين ثم من لاب (وان تدانا فى النسب) وانت خبير حيث كان الامر كذلك انه ينبغى عدهم خمسة اصناف وزيادة العدد ولاينفعه الاعتذار المار اللهم الا ان يقال لما جمعتهم صفة العمومية او مجازا عدوا صنفا واحدا فليتأمل واعلم انه يعتبر اولا قرب الدرجة وثانيا قوة القرابة فعند وجود الاولى لاعبرة للثانية فان ابن الاخ للاب اولى بالميراث من ابن ابن الاخ لابوين وعند عدمه يرجح بها كما قال (وبعد ترجيح بقرب) (الدرجة) يرجح (بقوة القرابة) اى تعدد الجهة (اسلك منهجه) وفرع عليه بقوله (فمن يكن لابوين يمنع) عن الارث (من) كان (لاب) لكن هذا لايتصور فى الصنفين الاولين بخلاف الترجيح بقرب الدرجة فانه يعم الكل والحاصل انه اذا اجتمع عاصبان فمن جهته مقدمة قدم وان بعد كابن ابن اخ لغير ام وعم فان اتحدت قدم القريب درجة على البعيد فان اتحدت قدم القوى وهو ذو القرابتين على الضعيف وهذا معنى قول الجعبرى

فبالجهة التقديم ثم بقربه * وبعدهما التقديم بالقوة اجعلا

(وهم اذا ما اجتمعوا) اى اذا اجتمع جماعة من العصبة (فى رتبة) اى درجة

(واحدة)

(واحدة) كابن اخ وعشرة بني اخ اخر (فيقسم على) هؤلاء باعتبار (الرؤس لا باعتبا (الاصول الاسهم) نائب فاعل يقسم فالمال بينهم في المثال على احد عشر سهما لا على سهمين باعتبار اصولهم ﴿ تذييل ﴾ من الورثة من يرث بجهتي فرض وتعصيب كابني عم احدهما اخ لام يأخذ السدس بالفرض والباقي بينهما بالعصوبة ومنهم بفرض وتعصيب معا بجهة واحدة وهو الاب اتفاقا والجد على الصحيح وقد يجتمع جهتا تعصيب كابن هو معتق وجهتا فرض وذلك في المجوس كما سيأتي نظما ولما فرغ من النوع الاول من العصبة شرع في الثاني فقال (العصبة بغيره) سيأتي الكلام على معنى الباء وذلك اربع من النساء البنت وبنت الابن والاخت لغير ام يجمعهن قوله (من فرضه النصف) عند الانفراد (او الثلثان) عند الاجتماع كما مر فمن كان كذلك فهو عصبة ولكن (تعصيبه بالغير في ذا الشان) واحترز عن ليست ذات فرض كما يصرح به وعن الزوج اذ لا يأخذ الثلثين في حالة ما وعبر بالغير دون الاخ ليشمل ابن العم (وذاك) الغير الذي يصرن به عصبة مصور (بانضمام شخص) (معه) ذكر الضمير مراعاة للفظ من (عصبة بالنفس) صفة شخص وبه خرج العصبة مع الغير (لا سهم له) احترازا عن الاب والجد اذ لا يعصبان من ذكر ثم بين ذلك بقوله (وهو) اي الشخص (اخ لجمعهن ثبتا) الالف للاطلاق اي الاخ يعصب كلا من الاربعة فيعصب البنت الصلبية ولو متعددة اذا كان ابنا للميت في درجتها والاخت الشقيقة ولو متعددة اذا كان شقيقا لا لاب بل بفرض لها معه اجماعا والتي لاب ولو متعددة اذا كان لاب عندنا وعليه الشافعي قد تعصب ايضا بالجد شقيقة اولاب كما سيجيء وبنت الابن ولو تعددت ولا تختص به كما قال (وغيره) اي الاخ (لبنت ابن) بقطع الهمزة ضرورة (قد اتى) فتصير عصبة به وبابن عمها لو في درجتها مطلقا وبابن ابن اسفل منها سواء كان ابن اخيها او ابن عمها ان لم يكن لها شيء من الثلثين فالحاصل ان كلا من البنت والاختين يعصبهن الاخ فقط عندنا وبنت الابن يعصبها ابن ابن هو اخ او ابنه او ابن عم وبما تقرر علم ان ابن الابن يعصب من مثله ومن فوقه ممن لم تكن ذات سهم فاذا كان في الدرجة الثانية عصب اخته وبنت عمه في درجته ولو في الثالثة عصبهما وعصب عمته وبنت عم ابيه وهكذا كلما نزل زاد وبهذا ظهر ان قول بعضهم اربعة من الذكور يعصبون اخواتهم الابن وابنه والاخ لابوين اولاب تقريب كقوله اربعة من الذكور لا يعصبون اخواتهم ابن الاخ والعم وابن العم وابن المعتق لان كلا من الاب والجد لا يعصب اخته

ايضا ومانقله فى الشرح من الجواب بان ذلك لايدل على الحصر فيه نظر لانه فى معرض التقسيم ومثله يفيد الحصر كما ذكروا وفى تسمية من يعصب من فوقه بابن الابن تسامح قد تباعد عنه الناظم مشيرا الى بعض ماقررنا فقال (فابن ابن بعد ابن) اى فى الدرجة الثالثة والهمزة فى الثلاثة مقطوعة (عصبا) الالف للاطلاق (من مثله) فى الدرجة وهى الثالثة كمن مات عن بنتين وبنت ابن ابن وابن ابن ابن آخر بهذه

الصورة ميـــــت

بنت بنت ابن ابن

ابن ابن

بنت ابن

(اوفوق ذاك نسبا) بالاولى لانه اذا ورث من فى درجته معه بالتعصيب فمن فوقه اولى لاقربيته الى الميت منه فيعصب عمته كما لومات عن بنتين وبنت ابن وابن ابن هذا الابن ويعصب بنت عم ابيه بهذه الصورة

ميـــــــت

بنت بنت ابن

ابن - بنت

ابن

ثم صرح بما فهم مماس من ان من لا فرض لها لاتصير عصبة باخيها فقال (وكل من ليست) من الاناث (بذات فرض) بحال بان تكون من ذوى الارحام واخوها عصبة (كعمة) مع اخيها ابى الميت اوعمه لابوين اولاب (اوبنت عم) مع اخيها لابوين اولاب (فاقض بانها بالاخ) المذكور (لاتصير ذات اعتصاب) به فالمال كله للاب اوالعم اوابنه دونها (قاله الجمهور) لورود النص فى البنات مع البنين والاخوات مع الاخوة على خلاف القياس وكذا الاخت اوبنت الاخ لاتصير عصبة بابن الاخ ولما كان فى كلام بعضهم مايوهم خلاف ذلك نبه عليه بقوله (وفى كلام البعض) وهو صاحب الجمع وصاحب التنوير (شئ اوهما) الالف للاطلاق (خلاف ماقلناه خلى) بكسر الخاء منادى (فاعلما) الالف منقلبة عن نون التوكيد وذلك حيث قلا واذا استكمل البنات والاخوات لابوين فرضهن سقط بنات الابن والاخوات لاب الا بتعصيب ابن ابن لواخ مواز اونازل انتهى اى مساو اوسافل فحينئذ

يعصبهن ويكون الباقى للذكر كالانثيين كذا فى المنح قال فى الدر وفى اطلاقه نظر ظاهر لتصريحهم بان ابن الاخ لايعصب اخته قال فى الرحبيه

وليس ابن الاخ بالمعصب * من مثله اوفوقه فى النسب

انتهى (وبعضهم) من شراح السراجية (قدجاء بالعجيب) حيث صرح بان الاخت لاب المحجوبة لها الباقى مع ابن اخ عصبة (وقاسه ايضا على) مسئلة (التشبيب) الاتية فى الحجب وهى ماذكر فيها البنات مختلفات الدرجة لانها بدقتها وحسنها تميل الاذان الى استماعها فشبهت بتشبب الشاعر القصيدة بذكر اوصاف النساء فيها لتحسينها (وقال فيه) اى فيماذكره (عز) اى قل (تصريح) من العلماء (بها) ولما كان ذلك مخالفا لماصرحوا به اذ ليست ذات فرض وقاسها على غيرها مع امتناعه فى هذا الفن كما مر وصفه بكونه عجيبا وقال (وذاك سهو ظاهر فانتبها) اصله انتبهن قلت وقديجاب عن الجمع والتنوير بان قولهما مواز ونازل صفة ابن ابن فقط يدل عليه ان الاخ لايصح وصفه بالنزول لما مرانه لايطلق على ابن الاخ انه اخ فتنبه ولما انتهى الكلام على النوع الثانى شرع فى الثالث فقال (العصبة مع غيره) والفرق بين الباء ومع ان الباء الالصاق فتفيد المشاركة فى حكم العصوبة بخلاف مع فانها المقارنة واو بلامشاركة كقوله تعالى (وجعلنا معه اخاه هرون وزيرا) وقيل الباء للسببية ومع شرطية فالاخ ونحوه سبب العصوبة بخلاف البنت اذ من ليس عصبة لايعصب غيره بل الشارع جعل وجودها شرطا فدخلت كل صلة فيما يناسبها (والاخت) ولو متعددة (مع بنت) الصلب واحدة ايضا فاكثر (و) كذا مع (بنت الابن) وان سفلت كذلك وكذا مع بنت وبنت ابن (ذات اعتصاب مع غير) لقول الفرضيين اجعلوا الاخوات مع البنات عصبة وقيل هو حديث والمراد من الجمعين هنا الجنس واذا عبر الناظم بالمفرد والمراد بالاخت التى لغير ام ولذا قال (اعنى) اى اقصد بالاخت التى تصير عصبة مع الغير (من) تكون (للابوين اواب) واشار بقوله مرتبا الى انهما لايجمعان بل التى لابوين تحجب من لاب ثم عمم ذلك بقوله (ذوى الابوين) من العصبات (مطلقا) ذكرا كان اوانثى (قد حجبا) الالف للاطلاق اى منع من الميراث من لاب وحذف المفعول لدلالة ما قبله عليه والحاصل كما فى اصله ان ذا الابوين من العصبات مطلقا مقدم على ذى الاب حتى وان الاخت لابوين اذا صارت عصبة مع البنت اوبنت الابن تحجب الاخ لاب انتهى اى تمنعه من الباقى بعد النصف وتاخذه الشقيقة دونه وان

كان عصبة بنفسه لقوة قرابتهما بادلائهما الى الميت بجهتى الاب والام بخلافه
وعليه الجمهور لقول على رضى الله تعالى عنه قضى رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ان اعيان بنى الام يتوارثون دون بنى العلات رواه الترمذى وابن ماجه
وعلامة الذكور فى الحديث تدل على ترجيحهم دون الاناث لانها وان تناولت
الاناث عند الاختلاط لم تتناول المنفردات لكن الحقن بهم بدلالة المساواة فى قوة
القرابة (تنبيهان) الاول لو كان مع البنت اخت ومعها اخ يساويها ورثت معه
تعصيبا بالغير فيكون لها نصف ما لاخيها لا مع الغير حتى يكون الباقى بينهما سوية
لان تعصيبها بالبنت ضرورة لعدم التمكن من حط نصيب البنت بالعول بسبب
فرض الاخت ويعسر اسقاطها ولا حاجب بخلاف تعصيبها بالاخ * الثانى العصوبة
قد تؤثر فى اصل الاستحقاق كبنت ابن وابن ابن مع بنتين اذ لولا عصوبتها لسقطت
وقد تؤثر فى النقصان كبنت وابن وقد تؤثر فى الحرمان كبنت ابن وابن ابن مع
بنت وزوج وابوين وقد لا تؤثر شيئا كبنت وبنت ابن وابن ابن ولا يتصور تأثيرها
بالزيادة فتنبه واعلم ان الاخوة ثلاثة اصناف بنو الاعيان وهم الاخوة والاخوات
لابوين وبنو العلات وهم هم لاب وبنو الاخياف وهم هم لام (عصبة ولد الملاعنة
وولد الزنا) هى من العصبة النسبية لكن ذكرها فى ذيلها بترجمة على حدة لانها
من جهة الام فقط (وعاصب اللعان) اى عصبة الولد الذى وقع بسببه اللعان
(مولى الام) فقط فيرث امه وترثه دون الاب كشخص لا اب ولا قرابة له من
جهة والمراد بالمولى مايعم المعتق والعصبة ليعم ما لو كانت الام حرة الاصل كما
بسطه العلامة قاسم (كذلك اولاد الزنا فى الحكم) المار فلو ترك احدهما بنتا واما
فللبنت النصف وللام السدس والباقى يرد عليهما ولاشئ للاب كان لم يكن لكن
يفترقان فى مسئلة واحدة وهى ان ولد الزنا يرث من توأمه ميراث اخ لام وولد
الملاعنة ميراث اخ لابوين كما فى الاختيار وعليه اقتصروا هنا وقد جزم فى الدر
المختار آخر باب اللعان بان ولد الملاعنة يرث من توامه ميراث اخ لام ايضا وعبارة
البحر هناك وفى شهادات الجامع ولدت توامين فنفاهما ومات احدهما عن امه واخيه
واخ منها فالسدس لها والثلث لهما والباقى يرد كاولاد العاهرة لانقطاع النسب
وفيها اختلاف يعرف فى موضعه انتهى ولم ار من نبه على هذا فى هذا المحل وظاهر
اقتصارهم على الاول ان عليه المعول فتأمل ثم رأيت فى فرائض شرح الهداية
المسمى معراج الدراية قال انهما عندنا وعند الشافعى واحد والجمهور كالاخوين
لام وقال مالك كالاخوين لاب ثم ذكر الدليل والتفاريع فراجعه واما الولد

المشترك نسبه من الامة بان كانت بين اثنين فاتت بولد فادعياه معا فهو بينهما يرث من كل ميراث ابن كامل ويرثانه ميراث اب واحد واقرباء كل منهما ينسبون اليه بجهة ابوة كاملة ويشارك بعضهم بعضا فى ميراثه فكانهم اقرباء اب واحد وان مات احدهما فهو للباقى منهما يرث منه ميراث اب كامل قاله الملا آن ووقع هنا فى نسخ الاصل سوى ما كتب عليه الملائ الطرابلسى مانصه والاب مع البنت صاحب فرض وتعصيب والمناسب ذكره فى العصبة بنفسه ولكن تعرض له الناظم هنا تبعا له وترجم بقوله (تنبيه) لانه علم مما مر فقال (ذوالفرض والتعصيب قل) لمن اراد معرفته هو (اب وجد) فان كلامنهما يكون صاحب فرض وتعصيب فيرث بهما تعصيبا وذلك (مع بنته) اى الميت (او بنت ابنه) بقطع الهمزة (ورد) ذلك فى النص فالفرض فى الاية والتعصيب بحديث الحقوا والحاصل ان للاب والجد ثلاثة احوال الفرض المطلق وهو السدس مع ولد او ولد ابن والتعصيب المطلق عند عدمهما والاثنان فى مسئلتنا ولما فرغ من العصبة النسبية شرع فى السببية فقال (عصبة مولى العتاقة وهى اخر العصبات) وانما كانت كذلك لكون الاولى حقيقية والثانية حكمية وفيه تنبيه على تقدمها على ذوى الارحام ايضا (مولى العتاق) عدل عن التعبير بالاعتاق ليشمل عتق القريب عليه كما مر (اخر فى العصبة) اى جنسها وليس ذلك خاصا بالذكور بل (كذلك الانثى بهاذى المرتبة) ثم المعتق يرث من معتقه سواء اعتقه لوجه الله تعالى او الشيطان او بشرط ان لاولاء عليه او بجعل او كتابة او استيلاد او تدبير كالو دبره فارتد ولحق وقضى به يعتق المدبر و كذا ام الولد لانه صار ميتا حكما فاذا جاء السيد مسلما فالولاء له وقد شمل قوله مولى العتاق عصبه المعتق لكن ربما يتوهم عدم شموله فلذا صرح به تبعا للاصل فقال (عاصبه) اى عصبة مولى العتاقة (من بعد) اى له الولاء من بعده (فى الترتيب كما مضى بالنفس فى التعصيب) اى على الترتيب الماضى فى التعصيب بالنفس وفيه اعمال المصدر المعرف المؤخر ويقربه كون الظرف مما يكفيه رائحة الفعل والحاصل انه ان لم يكن مولى العتاقة موجودا فالولاء بعده لاقرب عصبته النسبية اعنى الذكور على الترتيب المذكور فى العصبة بنفسه فجزؤه وان سفل اولى بميراث العتيق من اصله وان علا ثم اصله وان علا ثم جزء ابيه ثم جزء جده يقدم ذوالابوين على ذى الاب كما مر فى النسبية ولا ولاء للاناث من ورثة المعتق فليس فى السببية عصبة بغيره ولا مع غيره كما افصح به بقوله (ولم يجئ بالغير) متعلق بقوله (من معصب كذا ولا) من عصبة

(مع غيره فى)التعصيب(السببى) فالعصبة السببية عصبة بالنفس فقط بخلاف النسبية فانها ثلاثة اصناف كامر ثم ذكر ثلاث فروع تبعا الاصل فقال(فالميت) بالتخفيف(ان) كان عتيقا لآخرو (خلف ابن)بقطع الهمزة للضرورة(المعتق) وخلف(ايضا ابا المولى)المعتق(كريم الخاق)ولم يترك عصبة نسبية ولا صاحب فرض (فالمال) كله عند ابى حنيفة ومحمد وكذا الشافعى رضى الله تعالى عنهم(الابن) بسبب (قرب النسب) فكما لايكون الاب مع الابن عصبة فكذا لايرث بالولاء معه (وخالف)الامام(الثانى)وهو ابو يوسف فحكم(بسدس) من المال(للاب) وما بقى للابن كما فى العصبة النسبية واعترض بان السدس هناك بالفرضية ولا فرضية فى الولاء (و) الفرع الثانى (لو كان) ظرف ليلفى محذوفا دل عليه مفسره الاتى لان لو مما يجب ان يليها الفعل (الاب جد) صحيح (يلفى) اى يوجد فالمال كله (للابن يعطى) عصوبة ولاشئ للجد اتفاقا وهو معنى قوله (ما رأينا خلفا) وهذه من المسائل التى ليس الجد فيها كالاب اتفاقا (و) الثالث(او) ترك العتيق (مع الجد) اى جد المولى (اخا المولى) ايضا (فالجد بالمال) المتروك (جميعا اولى) من اخى المولى على الترتيب المتقدم وهذا عند الامام (وخالفا) اى الصاحبان (فيه فقالا) يستوى الجد والاخ فى الولاء و (يقسم) المال (عليهما) نصفين(واصله)اى هذا الخلاف (سيعلم) فى باب الحجب من ان الاخ هل يرث مع الجد فعنده الجد يسقط الاخ خلافا لهما واما بنت المعتق فلاشئ لها فى ظاهر الرواية وافتى بعضهم بدفعه لها لكن لا بطريق الارث بل لكونها اقرب الناس اليه بل ولذى ارحامه بل وللولد رضاعا كما يرد على الزوجين فى زماننا كما فى القنية والزيلعى عن النهاية والاشباه واقره فى المنح وسكت الانهر قال فى الدر المنتقى ولم ار فى زماننا من افتى بهذا ولا من قضى به وعلى القول به فينبغى جوازه ديانة فليحرر وليتدبر (تنبيه) قال فى السراجية ومن ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ويكون ولاؤه له ذكره تتميما لمباحث العصبة السببية. وحاصل ماذكروا فى بيانه ان القرابة الحقيقية ثلاثة قريبة ومتوسطة وبعيدة فالاولى قرابة ذى رحم محرم من الولاء اصلية كالابوة والجدودة اوفرعية كالبنوة فمن ملك احدا من اهلها عتق عليه اتفاقا بلا توقف على اعتاقه خلافا للظاهرية والثانية قرابة ذى رحم محرم غير الولاء وهم الاخوة والاخوات وبنوهم وان سفلوا والاعمام والعمات والاخوال والخالات دون اولادهم وحكمها العتق عليه ايضا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى والثالثة قرابة ذى رحم غير محرم كاولاد الاعمام والاخوال

وحكمهاعدم العتق عليه اتفاقاوالمراد بغير المحرم اى بسبب الرحم فلاينا فى محرمية بسبب آخر كالرضاع والمصاهرة هذه ﴿ تتمة ﴾ لبحث العصبة وقدمر مافيها تماماً لكن اعادها تبعا للاصل للتنبيه على مسئلة خلافية (و) ذلك انه قدمر انه (يأخذ العاصب) بنفسه (مهمافضلا) الالف للاطلاق (عن كل ذى فرض) من النسبية والسببية (وان لم يبق) عنهم شئ سقط و (لا) شئ له ولوكان شقيقا مع اخوة لام عندنا وذلك (كمرأة ماتت عن الزوج وام) اوجدة (واخوة لها) اى للمرأة الميتة (اشقا) بالقصر للضرورة والتعدد فى الاشقاء غيرلازم فى التصوير بل كونه ذكرا كماسيأتى (و) اخوة (لام) فيه ايطاوهو معيب واصل المسئلة عندنا من ستة (فالنصف) اى نصف المال وهو ثلاثة يعطى (للزوج ويعطى ثلثه) وهو اثنان (لاخوة للام و) تعطى (هى) اى الام اوالجدة (سدسه) وهو واحد فقد استغرقت الفروض التركة (و) حينئذ (لم يكن للاخوة الاشقا) العصبة (من ذلك الميراث قطعا حقا) ولايشاركون الاخوة للام فى الثلث والصواب فى حقا الرفع لانه اسم يكن ولوحذف قطعا وقال حق حقا الصح ونصب الثانى ح على المفعولية المطلقة (وهكذا تقسم كل التركة) بفتح التاء وكسر الراء ويجوز سكونها مع فتح التاء وكسرها وهذا عندنا وهو قول ابى بكر وعمر اولا وعلى وابن عباس وغيرهم رضى الله تعالى عنهم وقال عثمان وزيد ابن ثابت رضى الله تعالى عنهما اولاد الابوين يشاركون اولاد الام فى الثلث ويقسم بينهم سوية وهو قول عمر آخرا لما قال له احد الاشقاء ياامير المؤمنين السنا ولدام واحدة وروى هب ان ابانا كان حمارا او حجرا ملقى فى اليم فقال صدقت وشرك بينهم وقال ذلك على ماقضينا يومئذ وهذا على ماتقضى اليوم وهذا يفيد ان الاجتهاد لاينقض الاجتهاد وبه قال مالك والشافعى ايضا (وهذه المسئلة) تسمى عند هؤلاء (المشركة) بفتح الراء اى المشرك فيها على الحذف والايصال توسعا وجوز بعضهم الكسر مجازا عقليا وتسمى ايضا الحمارية والحجرية واليمية لما مر وانما صور المسئلة بتعدد الاخوة للام اذلوكان واحدا افضل سدس للعصبة وكون الشقيق ذكرا اذلوكان انثى لفرض لها النصف وعالت اوكان بدله اخ لاب لسقط بالاجماع ولم تكن مشركة ﴿ باب الحجب ﴾ اتى به بعد بيان الوارثين من ذى فرض وعصبة لان منهم من يحجب بالكلية اوعن سهم مقدر الى اقل منه وهو لغة المنع واصطلاحا منع من يتأهل للارث باخر عما كان له لولاه فخرج الكافر والقاتل وشمل كلانوعى الحجب لان ائمتنا اصطلحوا على تسمية ماكان المنع لمعنى فى نفسه ككونه

رقيقا اوقاتلا محروما وما كان لمعنى فى غيره محجوبا وقسموا الحجب الى حجب حرمان وهو منع شخص معين عن الارث بالكلية لوجود شخص اخر وحجب نقصان وهو حجبه من فرض مقدر الى فرض اقل منه لوجود اخرثم اعلم ان الاول (و) هو (الحجب بالحرمان قالوا منتف فى حق ستة) ثلاثة من الذكور وثلاثة من الاناث (لحقق) ماقالوه (واعرف) وهم (الاب والابن) كذا بخط الناظم بالواووالصواب ابدالهابثم ليستقيم الوزن (والزوجان والام والبنت) والا خصر الابوان والولدان والزوجان فهؤلاء لايحجبون حرمانا اجماعا بحال ولذا ابد الانتفاء بقوله (مدى الازمان) نعم يحرمون بالقتل ونحوه كامر وان الثانى (و) هو (الحجب نقصانا تراه اختصا) الالف للاطلاق (بخمسة) ليسوا من العصبات اذلا وجودله بينهم لان مايأخذه العاصب من الباقى اوالكل حقه ابتداء لابطريق النقص بمزاحمة مساويه فى الدرجة (جاءت) هذه الخمسة (فخذها نصا) حال من فاعل جاءت اى منصوصة ومابينهما اعتراض أوتمييز نسبة اوحال من المفعول احدها (الام) كذا بخط الناظم والصواب طرح ال وهذه تحجب من الثلث الى السدس بالولد او ولد الابن او العدد من الاخوة والاخوات (و) ثانيها (بنت ابن) تحجب بالصلبية من النصف الى السدس (و) ثالثها (اخت لاب) تحجب بالتى لابوين كالتى قبلها (و) رابعها (الزوج) من النصف الى الربع (و) خامسها (الزوجة ذات الحسب) من الربع الى الثمن بالولد او ولد الابن فيهما كامر مفصلا وبيان هذا النوع الثانى من زيادات الناظم عن الاصل (و) اعلم ايضا ان ماعدا الستة المنتفى فيهم الحجب عصبة كان اوذا فرض (يحجب الابعد) منهم (كابن الابن باقرب) منه تسباونونه للضرورة (كابن رفيع الشأن) بالهمزة وكالاخ وابن الاخ والعم وابن العم (كذاك ذو القرابة الواحدة) كالاخ لاب يحجب (بذى القرابتين) وهو الاخ لابوين وكالعم لاب بالعم لابوين (حكم) اى بحكم (القوة) فى القرابة عند التساوى فى الدرجة وفيه اشارة الى انه عند عدم التساوى لااعتبار لها بل يعتبر قرب لدرجة كامر (وكل من يدلى) من الادلاء وهو لغة ارسال الدلو فى البئر استعير للارسال مطلقا اى يرسل قرابته الى الميت بسبب اوبلصقة (بشخص) فانه يحجب به و (لايرث) ذلك المدلى (مع) وجود (ذلك الشخص) المدلى به سواء كان عصبة كابن ابن مع ابن اوصاحب فرض كام ام مع ام او مختلفين كام اب معه (وهذا) الحكم (ان

ورث) ذلك الشخص المدلى به وهذا الشرط من زياداته على الاصل اذلوكان محروما لم يمنع بل هو كالمعدوم (الا) الاخوة والاخوات (فروع الام) فانهم (يدلون بها) الى الميت (ويأخذون الارث فرضا معها) قيل لعدم استحقاقها جميع التركة بجهة واحدة ٣ ويردعليه الجدة مع الام فانها كذلك بل العلة عدم اتحاد السبب اذارث الام بالامومة واولادها بالاخوة لانه يشترط لحجب المدلى اتحاد الجهة او استحقاق الواسطة كل التركة فتحجب الجدة بالام للاول والاخت بالاب للثاني والجد به لهما وقد انتفيا فيما نحن فيه ولما فرغ من بيان نوعى الحجب شرع في بيان من يجرى فيه ذلك فقال ﴿ فصل في حجب الاخوة ﴾ قدمهم على غيرهم لفضلهم ذكورة (وتحجب الاخوة) ذكورا كانوا او اناثا لابوين اولاب اولام (بالابناء) بالمد (وفرعهم) الذكور (ايضا وبالاباء) اجماعا (كذلك) تحجب (بالجد الصحيح يروى) ذلك عن الصديق وغيره من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وهذا الحكم (على الصحيح) من الاقوال (وعليه الفتوى) خلافالهما حيث قالا من كان من الاخوة لام يحجب به (ومن يكن) منهم (لغير ام) بان كان لابوين اولاب (قاسما) بالمد الاطلاق الجد (اباالاب) باشباع حركة الباء الموحدة من الثاني للضرورة ولو نكره كان اصوب (وان علا عندهما) وهو مذهب زيد ابن ثابت رضي الله تعالى عنه وبه اخذ زفر والحسن والائمة الثلاثة ولما كان قول الامام هو المفتى به عندنا لم يتعرض لبيان المقاسمة على قولهما ولذكره باختصار تبعا للاصل * فنقول الجد مع الاخوة حين المقاسمة كاخ واحد فيها ان لم تنقصه المقاسمة معهم عن مقدار الثلث عند عدم ذي الفرض وعن مقدار السدس عند وجوده وله في الاولى افضل الامرين من المقاسمة ومن ثلث جميع المال * وضابطه انه ان معه دون مثليه فالمقاسمة خير له او مثلاه فسيان او اكثر فالثلث خير له * وصور * الاول خمس فقط جد واخ * او اخت * او اختان * او ثلاث اخوات * او اخ واخت والثاني ثلاثة جد واخوات او اربع اخوات اواخ واختان والثالث لا ينحصر وله في الثانية بعد اعطاء ذي الفرض فرضه من اقل مخارجه خير امور ثلاثة المقاسمة كزوج وجد واخ للزوج النصف والباقي بين الجد والاخ لانه خير له وثلث الباقي كجدة وجد واخوين واخت للجدة السدس وللجد ثلث الباقي لانه خير له من سدس الكل والمقاسمة وسدس الجميع كجدة وبنت وجد واخوين للجدة

« ٣ » قوله بجهة واحدة قيد به لئلا يرد انها تأخذ الجميع اذا انفردت عن ذي فرض وعصبة لانها تستحق بعضه بالفرض وبعضه بالرد منه

السدس وللبنت النصف وللجد السدس لانه خيرله واعلم انه يعد ولدالاب على
الجد فى القسمة اضرارا له فاذا اخذ الجد نصيبه كان الباقى لمن كان لابوين للذكر
كالانثيين ويخرج ولد الاب خائبا من البين ومثاله كثيرة كجد واخ لابوين واخ
لاب استوى الثلث والمقاسمة للجد الثلث والباقى للشقيق ويمضى الاخ لاب خائبا
ولو بدله اخت لاب فهى من خمسة للجد خمسان والباقى للشقيق وتخرج الاخت
خائبة الا اذا كان فى المسئلة شقيقة واختان لاب مثلا فللجد سهمان وللشقيقة سهمان
ونصف والباقى لاولاد الاب ولو كان فى هذه المسئلة اخت واحدة لاب تعد
على الجد ولم يبق لها شئ ثم اعلم ان زيدا رضى الله تعالى عنه لم يفرض للاخت مع
الجد ابدا الا فى الاكدرية وهى زوج وجد وام واخت لابوين اولاب اصلها من
ستة وتعول لتسعة ثم يضم نصيب الجد الى نصيب الاخت يبلغ اربعة تقسم على
ثلاثة للذكر كالانثيين اذ المقاسمة ح خير له فتضرب عدد رؤس المنكسر عليهم
وهو ثلاثة فى تسعة تبلغ سبعة وعشرين ومنها تصح للزوج ثلاثة فى ثلاثة بتسعة
وللام ستة وللجد مع الاخت اثنا عشر تقسم على ثلاثة للجد ثمانية وللاخت
اربعة ولو مكان الاخت اخ سقط ولا اكدرية وكذا لو كان فى المسئلة اختان
لعدم العول ويبقى لهما سهم وسميت اكدرية لانها كدرت على زيد رضى الله
تعالى عنه مذهبه من ثلاثة وجوه العول والفرض للاخت وجمع الفرضين
وهى من المتشابهة التى يعايا بها فيقال ورثة اربعة اخذ احدهم «١» ثلث المال والثانى
ثلث الباقى والثالث ثلث ما بقى والرابع الباقى او يقال اخذ احدهم جزأ «٢» من المال
والثانى نصف ذلك الجزء والثالث نصف الجزئين والرابع نصف الاجزاء وفى المحيط
وغيره قال مشايخنا لولا هذه المسئلة لكان اصح الاقاويل بعد قول ابى بكر قول
زيد رضى الله تعالى عنهما وقد قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما الا يتقى الله
زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا فلذا كان الفتوى على قول الامام
الاعظم كما هو قول الخليفة الاقدم من غير تردد فى ذلك فافهم وكذا فى السراجية

«١» قوله اخذ احدهم ثلث المال هو الزوج اذ له ثلاثة من تسعة والثانى وهو الام له
اثنان وهو ثلث الباقى الذى هو الستة والثالث وهو الاخت له ثلث الباقى والرابع
الجد له ما بقى   منه

«٢» قوله اخذ احدهم جزأ وهو الجد اذ له بعد الضرب او التصحيح ثمانية والثانى
الاخت تأخذ نصف الثمانية والثالث الام لها ستة وهى نصف الجزئين والرابع
الزوج له نصف الاجزاء الثلاثة وذلك تسعة   منه

وان قال مصنفها في شرحها كالمبسوط والمجتبى ان الفتوى على قوله ولما ذكر الخلاف
في حجب الاخوة لغير ام ذكر من يحجب به ولد الام اجماعا زيادة على الاصل فقال
(واخوة للام) ذكورا كانوا اواناثا (محجوبونا) الالف فيه وفي الضرب
للاطلاق (بستة) الفار (بالاب والبنينا) وان سفلوا (كذاك) يحجبون
(بالبنت وبنت الابن والجد بالاجماع فيهم) اى في الاخوة لام اوالستة المذكورين
(اعنى) اى اقصد الاجماع فيهم (حجب بنات الابن وتعصيبهن) وحاصل
حكمهن انه اذا استكملت بنات الصلب الثلثين سقط بنات الابن الا ان يكون
في درجتهن اواسفل منهن غلام فيعصب من كانت بحذائه وكذا من فوقه ان لم تكن
ذات سهم ويسقط من دونه في الدرجة وهذا معنى قوله (ثم البنات الثلثين)
مفعول حوت (ان حوت فبنت ابن الميت) بقطع همزة ابن وبتخفيف الياء
(قطعا سقطت) فلاشئ لها لانه لم يبق معهما شئ من حق البنات (الااذا
ما كان) معها (في حذائها) اى في درجتها (ابن) يعنى ابن ابن سواء كان اخاها
او ابن عمها كبنتين وبنت ابن وابن ابنه او ابن غيره فالباقى عن البنتين بين البنت
والابن (او) كان معها (ابن ابن دونها) اى اسفل منها بدرجة اواكثر
وهذا الشطر الثاني مختل وزنا بعيد معنى فالوجه ابداله بقولنا غلام او اسفل
من ورائها (فانه) والحالة هذه (من معه) مفعول لقوله (يعصب و) من
(فوقه) معطوف على معه اى ويعصب من فوقه لما مر ان بنت الابن تصير
عصبة بابن في درجتها مطلقا سواء كان اخاها اوابن عمها وسواء استكملت البنات
الثلثين اولا وعند بعض المتأخرين لا يعصب من فوقه (و) اما من كانت (دون
ذاك) الابن فانها (تحجب) به (والشرط) مبتدأ (في من) كانت (فوقه
في الحكم) المذكور (بان ترى) خبر والباء زائدة اى الشرط في تعصيب الابن
من فوقه كونها (ليست بذات سهم) فانها تأخذ سهما ولا تصير به عصبة تابعة
لمن هو اسفل منها مثاله بنتان وبنت ابن وابن ابن ابن فالباقى عن البنتين بينهما
للذكر مثل حظ الانثيين عند الجمهور ويختص به الذكر على القول المار ولو كانت
بنت واحدة والمسألة بحالها اختص به ولم يعصب بنت الابن اتفاقا واعلم ان اولاد ابن
الابن مع اولاد الابن كاولاد الابن مع اولاد الصلب فيأتي فيهما ما تقدم وهكذا
حكم كل درجة نازلة مع درجة عالية ثم اعلم انهم ذكروا هنا مسائل مع تصحيحها وتقسيمها
وسموها تشبيبا كامر وجهه ونشير الى نبذة من ذلك فنقول لو ترك ثلاث بنات ابن
بعضهن اسفل من بعض وثلاث بنات ابن ابن آخر كذلك وثلاث بنات ابن ابن ابن آخر

كذلك بهذه الصورة ميـــــــت

ابن فريق اول	ابن فريق ثاني	ابن فريق ثالث
ابن بنت	ابن	ابن
ابن بنت	ابن بنت	ابن
ابن بنت	ابن بنت	ابن بنت
	ابن بنت	ابن بنت
		ابن بنت

فالعليا من الفريق الاول لا يوازيها احد فلها النصف لقيامها مقام بنت الصلب والوسطى من الفريق الاول توازيها العليا من الثاني فيكون لهما السدس تكملة الثلثين ولا شيء للسفليات الا ان يكون مع واحدة منهن غلام فيعصبها ومن يحاذيها ومن فوقهما ممن لا تكون صاحبة فرض وتسقط السفليات وبيان ذلك مستوفى مذكور في الشرح وشروح السراجيه (حجب الاخوات لاب وتعصيبهن) عقبه لبنات الابن لان حكمهن مثلهن في انه اذا استكمل الاخوات لابوين الثلثين سقط الاخوات لاب كما قال (والاخوات) لابوين (كالبنات) الصلبيات هذا اجمال فصله بقوله (اذا اتت) حق التعبير اتين وكذا اخذت المعطوف عليه حقه اخذن بنون النسوة (وفرضهن الثلثين) بدل مما قبله الذي هو مفعول لقوله (اخذت) وقوله (فتسقط) جواب الشرط وصح قرنه بالفاء لكونه مضارعا مثبتا والحاصل ان استكملت الاخوات الثلثين تسقط الاخوات (اللاي اتين من اب) لان حقهن في الثلثين ولم يبق منه شيء (الا اذا ما كان) معهن (من معصب) لهن فيكون الباقي بينهم للذكر كالانثيين (وهو) اي المعصب المذكور (اخ لهن لاب) لا يعصبهن غيره كالاخوات لابوين بشرط ان يكون (ساواهنا) في الدرجة (كما) يعلم مما (مضى) في بحث العصبة بالغير (لا نازل عنهنا) الالف فيه كالتي قبله للاطلاق (فليس ابن الاخ في التعصيب) لمن معه في الدرجة من اخت او بنت عمه او لمن فوقه (كابن ابن) بقطع الهمزة في الثلاث (جاء في) مسئلة (التشبيب) السابقة حيث عصب من معه مطلقا ومن فوقه واعاد ذلك للرد على من قاسه عليهما كما مر مبسوطا (حجب الجدات) آخرهن لطول الكلام عليهن (وكل جدة) صحيحة من جهة الام او الاب (بام) للميت تحجب اجماعا (و) الجدات (الابوات) خاصة دون الاميات (يسقطهن الاب) ايضا كما

(يسقطن)

يسقطن بالام وهذا عندنا كالمالكية والشافعية واحدى الروايتين عن احمد والمشهور عنه ارثهن معه خلافا لما فى شرح ابن الكمال ثم الصواب فى انشاد البيت هكذا

وكل جدة بام احجب . والابويات احجبن بالاب

(كذلك الجد) اى يسقط الابويات به ولكن اذا كن من قبله فلذا قال (سوى ام الاب) فانها لاتسقط به (وان علت رتبتها فى النسب) كام ام الاب وهكذا بل ترث معه والاصل ان هاهنا معنيين اتحاد السبب والادلاء ولكل منهما تأثير فى الحجب فبنات الابن تحجب بالصلبيتين لاتحاد السبب اعنى البنتية مع عدم الادلاء والجدة المدلية بالاب تحجب به لوجود الادلاء فقط وبالام لاتحاد السبب فقط والتى من قبل الام ترث مع الاب لانعدام المعنيين وتحجب بالام لوجودهما واعلم ان الجد ترث معه واحدة ابويه وهى ام الاب اومن فوقها كام ام الاب واذا بعد بدرجتين كابى ابى الاب ترث معه ابويتان احدهما ام ابى الاب اومن فوقها كام ابى الاب والثانية ام ام الاب اومن فوقها كام ام ام الاب بهذه الصورة

ميــــــــت

اب ام

ام اب اب ام

ام اب ام ام

ام

واما الاب فلا يرث معه الا واحدة من قبل الام لان الابويات يحجبن به والجدات الصحيحات من قبلها لايزيدون على واحدة ابدا بل مازاد عليها من قبل الاب ثم الجدات على ضربين متحاذيات فى الدرجة ومتفاوتات اما الاول فطريق معرفة الوارثات منهن ان تذكر بمقدار العدد الذى تريده لفظة ام ثم تبدل الام الاخيرة من طرف الميت ابا فى كل مرتبة الى ان يبقى ام واحدة فلو سئلت عن اربع جدات وارثات مثلا فتقول ام ام ام ام ام ام ام اب ام ام اب اب ام اب اب اب فالثلاثة ابويات والواحدة امية والتصور ذلك بهذه الصورة ميــــــت

اب ام

ام اب ام

اب اب ام

ام اب ام اب

اب ام اب

اب ام اب ام اب ام

اب ام اب ام اب ام اب ام

ففي هذا المثال ثمان جدات متحاذيات الاربعة التي ذكرناهن وارثات وقدميزناهن بالاحمر والاربعة لا وتمام ذلك في المطاولات واما المتفاوتات فقد نبه على حكمهن بقوله (بكل) جدة (قربى) منهن سواء كانت من قبل الام اوالاب (كل) مفعول مقدم اى كل جدة (بعدى) مطلقا ايضا (فاحجب) متعلق الظرف قبله (وارثة) كانت القربى (اولا) وارثة بل محجوبة فانها تحجب البعدى وذلك كمن مات عن اب و(ام للاب) وام ام للام فان ام الاب وان (به) اى بالاب (غدت محجوبة في الحكم) لادلائها به فانها (حاجبة لام ام الام) لانها اقرب منها وهو الصحيح عندنا كالحنابلة وعليه المتون وقيل لاتحجبها بل لها السدس وهو رواية عن الامام واعلم ان الجدودة لاتتاتى في الدرجة الاولى وانما فيها اب وام ولكل منهما اب وام وان الوارث من الجدات في كل درجة بقدر العدد المسمى بتلك الدرجة ويسقط من عداهن فالوارث في الرابعة اربع وفي الخامسة خمس وهكذا وطريق معرفة المراتب ان تأخذ لكل جدة درجتين كتضعيف بيوت الشطرنج فللجدة الاولى الواقعة في الدرجة الثانية ثنتان ام ام الميت وام ابيه وللثانية اربعة جدتا ابيه وجدتا امه وللثالثة ثمانية وهكذا كما مر تصويره (وان تجد ياصاح جدتين) صحيحتين في درجة واحدة لكن (احدهما ذات) قرابة واحدة كام ام الاب فقط والثانية ذات (قرابتين) كام ام الام وهى ايضا ام ابى الاب بان زوجت امراة ابن ابنها ببنت بنتها فولد بينهما ولد فهذه المرأة جدته لابويه وصورة المسئلة ميـــــــــت

ام

ام

اب اب ام

ام

ام

(فالمال بينهما على) اعتبار (الابدان) والجهات اى يكون (مقسما)والصواب في انشاد البيت هكذا فليقسم المال على الابدان بينهما (بالنصف عند الثانى) الامام ابى يوسف رحمه الله تعالى وبه قال مالك والشافعى وبه (ذات جهتين ذات جهة) جزم في الكنز فكان هو الراجح كما في الدر المنتقى وان اقتضى صنيع

الاصل خلافه ولذا خالفه الناظم وعند محمد رحمه الله تعالى اثلاثا باعتبار الجهات
وهو قول زفر وانما عزاه للثاني فقط لما ذكر السيد قدس سره قال السرخسي
لارواية عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى في صورة تعدد قرابة احدى الجدتين
انتهى لكن صرح في المجمع وتبعه في التنوير بان اباحنيفة رحمه الله تعالى مع ابي
يوسف فلذا قال (ايضا) كما نقل عن ابي يوسف نقل (عن الامام) ابي حنيفة
رحمه الله تعالى (باسميري نروى) ذلك النقل عنه ايضا (عن) صاحبي المجمع
والتنوير) ثم التقييد بذات قرابتين اتفاقي لامكانها في ثلاث فاكثر كان زوجت
تلك المرأة السابقة ذلك الولد ابنة بنت بنت اخرى لها فولد بينهما ولد فهي ام ام
ام امه وام ام ام ابيه وام ابي ابي ابيه وتكون الثانية ام ام ابي الاب بهذه الصورة

ميـــــــت

ام
ام
ام ام اب
ام اب اب
ام
ام

ذات ثلاث جهات ذات جهة

والسدس بينهما نصفان عند الثاني اواربابا عند الثالث (حكم المحروم
والمحجوب) في انهما هل يحجبان املا وذكر المحروم لانه يحجب نقصانا عند
ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهو كامر من منع من الارث لمعنى في نفسه بان
قام باحد الموانع الخمسة التي هي القتل والرق واختلاف الدين والدار والردة
(واعلم بان القول في المحروم بالقتل) مباشرة (ونحوه) مامر (فكالمعدوم)
يعني حكمه كالمعدوم في انه لا يحجب غيره مطلقا لا حرمانا ولا نقصانا ولو اقرب
من غيره لعدم الاهلية وهو قول عامة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وعجز
البيت مختل وزنا وفيه ادخال الفا في الخبر وصوابه ان يقال بالقتل اوسواه
كالمعدوم (وليس) المحروم (كالمحجوب) متعلق بمحذوف حال من فاعل قوله
(حاجبا) وهو خبر ليس والاظهر ان يقول وليس كالمحروم محجوب لان حكم
المحروم علم فالمعنى ان المحجوب ليس كالمحروم فيما قد علمته بل يحجب غيره (كما
لو كان جدة) قربى فانها تحجب بالاب مثلا وتحجب البعدى كام ام الام (كما تقدما)

في قوله بكل قربى البيتين وهذه) الجدة (حاجبة)حبا (حرمانا وقد يكون) المحجوب (حاجبا نقصانا كاخوة)اواخوات مطلقا فانهم (بالاب محجوبونا) الالف للاطلاق (و) مع ذلك (هم لثلث الام) لوكانت معهم (حاجبونا) الالف للاطلاق ايضا اى يحجبونها منه الى السدس فقد حجب المحجوب بقسمى الحجب بخلاف المحروم عند الجمهور ﴿ باب العول ﴾ هو ضد الرد كما يأتى فالمسائل اقسام ثلاثة عادله وعاذله وعايله اى منقسمه بلا كسر اوبالرد اوبالعول وهو لغة الارتفاع والغلبة والميل واصطلاحا زيادة السهام على مخرج الفريضة كما قال (وان تجد زيادة فى المسئلة) ناشئة (من السهام) اى سهام الفريضة على مخرج الفريضة المسمى باصل المسئلة (فهى قطعا عائلة) اى مرتفعة الى عدد اكثر من المخرج ليدخل النقص على كل منهم بقدر فريضة كنقص ارباب الديون بالمحاصة (وسبعة مخارج الاصول)اى اصول المسائل المأخوذة من مخارج الفروض الستة المقدرة انحصرت فى سبعة لان مخارج الفرائض المذكورة خمس وهى اثنان وثلاثة واربعة وستة وثمانية لان مخرج الثلث والثلثين واحد والاختلاط بين النوعين يقتضى مخارج ثلاثة وهى ستة واثنا عشر واربعة وعشرون لكن الستة من تلك الخمسة يبقى اثنان فالمجموع سبعة ثم هذه السبعة (اربعة) منها (ليست بذات عول) بالاستقراء (وهى الاثنان والثلاثة التالية) مختل وزنا وصوابه اثنان مع ثلاثة هى تالية (ورابع وضعفها) اى ضعف الاربع (الثمانية)بدل (وما بقى) من السبعة (يعول وهو) ثلاثة (اثنا عشر وضعفها) اربعة وعشرون (و) نصفها (ستة) واحترز بقوله (كما اشتهر)عن زيادة بعضهم اصلين آخرين بناء على قول زيد رضى الله تعالى عنه وهما ثمانية عشر وستة وثلاثون وزيادة بعضهم على العائلة رابعا وهو ثلاثة قال انها تعول لاربعة كما ستعرفه فستة قدمها لانها اول المراتب العائلة (تعول بالاستقرار) اربع عولات متوالية (لعشرة) اللام بمعنى الى كقوله تعالى كل يجرى لاجل مسمى والغاية داخلة (شفعا اتت)تلك الاعداد الزائدة على الستة التى تضمنها قوله لعشرة (ووترا) فهما منصوبان على الحال من فاعل اتت او المعنى اتت الستة فى الارتفاع الى العشرة حال كونها شفعا ووترا اى سبعة وثمانية وتسعة وعشرة وحاصله انها تعول باجزائها الاربع التى لا كسر فيها وهى السدس والثلث والثلثان والنصف فتعول لسبعة كزوج وشقيقتين ولثمانية كهؤلاء وام ولتسعة كهؤلاء واخ لام ولعشرة كهؤلاء واخ آخر لام (وضعفها) اى الستة وهو الاثنا عشر يعول (لسبعة وعشرة) اى الى سبعة عشر على توالى

(الافر)

الافراد (وترا عولا (ثلاثا فقد غدت مشتهرة) فتعول لثلاثة عشر كزوجة وشقيقتين وام ولخمسة عشر كهؤلاء واخ لام ولسبعة عشر كهؤلاء واخ آخر لام وحاصله انها تعول بزيادة نصف سدسها وبربعها وبسدسها وربعها (وضعف ضعفها) اى الستة وهو الاربعة والعشرون (يعول عولة (واحدة)الى سبعة وعشرين فقط عند الجمهور بزيادة ثمنها كما قال (وهذه بالثمن جاءت زائدة) كما فى المسئلة المنبرية وهى امرأة وابوان وبنتان سميت بذلك لان عليا رضى الله تعالى عنه كان على منبر الكوفة يقول الحمدلله الذى يحكم بالحق قطعا ويجزى كل نفس بما تسعى واليه المآب والرجعى فسئل عنها حينئذ فقال من رويتها والمرأة صار ثمنها تسعا ومضى فى خطبته فتعجبوا من فطنته وعند ابن مسعود رضى الله تعالى عنه تعول بسدسها ايضا الى احدى وثلاثين بناء على ما مر من ان المحروم عنده يحجب نقصانا كزوجة وام وشقيقتين واختين لام وابن محروم فعنده للزوجة الثمن ثلاثة وللام اربعة وللشقيقتين ستة عشر وللاختين لام ثمانية وتسمى ثلاثينية ابن مسعود وعندنا اصلها من اثنى عشر وتعول لسبعة عشر ، مهمة «العول زيادة فى السهام نقصان من الانصبا وطريق معرفة مقدار ما ينقص العول من نصيب كل وارث ان تنسب سهام العول الى مجموع اصل المسئلة بعولها فما كان اسم النسبة فهو القدر الذى نقص من نصيبه فلو عالت الستة لسبعة مثلا كزوج وشقيقتين فالعول بسهم زائد فانسبه الى السبعة يكون سبعا وذلك مقدار ما نقص فالعول من نصيب كل وارث قبل العول فكان للزوج قبله نصف كامل نقص فيه العول سبعة فصار له نصف الانصف سبع وذلك ثلاثة اسباع و كان الاختين ثلثان كاملان فنقص سبعا فصار لهما ثلثان الاسبع الثلثين وذلك اربعة اربعة اسباع وان نسبت السهم الزائد الى الاصل قبل العول كان الزائد قدر ما نقص العول من نصيب كل بعد العول فيكون فى هذه الصورة سدسا لان الزائد سهم ونسبته الى الاصل قبل العول وهو ستة سدس فينقص من نصف الزوج بعد العول وهو ثلاثة اسباع قدر سدسها وهو نصف سبع وينقص من ثلثى الاختين بعد العول وهما اربعة اسباع قدر سدسها وهو ثلثا سبع وقس على ذلك (باب الرد) هو لغة الرجوع والصرف واصطلاحا صرف الباقى عن الفروض اواستحقاق عصبة غير مستغرق على ذوى الفروض النسبية بقدر فروضهم عند عدم عصبة مستغرق فخرج بالنسبية احد الزوجين وشمل الحد مالو كان العاصب مستحقا لبعض الباقى كزوجة وبنت ومعتق الثلث فان الباقى من الفروض وهو ثلاثة يستحق منه المعتق سهما بقدر

عتقه ويرد السهمان على البنت فقط ولما علم انه ضد العول استغنى به عن ذلك تبعا لأصله فقال (اعلم بان الرد ضد العول) لانهما لايجتمعان ويمكن انتفاعهما بان تكون عادلة وقدمر ان العول زيادة فى السهام فكان ضده (للنقص) هنا (فى السهام فافهم قولى) والرد قول عامة الصحابة وبه اخذ اصحابنا واحمد وقال زيد ابن ثابت رضى الله تعالى عنه الفاضل لبيت المال وبه اخذ مالك وكذا الشافعى لكن افتى متأخرو امذهبه بالرد ان لم ينتظم كامر واذا علمت ذلك (فابق) بسكون الباء ضرورة (على ذوى السهام بقدرها) اى بحسب النسبة بين السهام حال من فاعل قوله (يُرد) وقوله (فى الانام) متعلق به كالذى قبله فيعطى لذى النصف نصف مايقسم بالرد ولذى الربع ربعه وهكذا (وشروطه) اى الرد (ان لايكون) مع ذوى الفروض (احد عصبة باخذه) اى الباقى جميعه (ينفرد) بخلاف المنفرد يأخذ بعضه فلاينفى الرد كامر ثم ان الرد انما يستحق بالرحم والزوجان ليسا بذوى رحم فلذا استثناهما بقوله واثنين من اهل الفروض اثنين حال كون استثنائهما منهم (فى) حكم (الرد اعنى بهما) اى الاثنين (الزوجين) وقيل يرد عليهما لفساد بيت المال وظاهر هذا التعليل مع ماقدمناه فى عصبة المعتق من ان ذلك لابطريق الارث انه عند عدم وارث غيرهما ونسبة غير واحد الرد عليهما الى عثمان رضى الله تعالى عنه وجزم فى الاختيار بانه وهم من الراوى بل الذى صح عنه الرد على الزوج فقط وتأويله انه كان ابن عم فاعطاه الباقى بالعصوبة (ثم) اعلم ان (المسائل) بسكون اللام للضرورة اى مسائل الرد (ههنا) اى فى هذا الباب (اقسام اربعة فحفظها يرام) اى يقصد وذلك لان المردود عليه اما صنف واحد او اكثر وعلى كل اما ان يكون معه من لايرد عليه اولا نبه على الاول بقوله (ان كان اهل الرد) فى المسئلة (جنسا واحدا) ممن يرد عليه ليس معه غيره كالاخوات والبنات (فاقسم على الرؤس) اى فالمسئلة تقسم من عدد رؤسهم بالغا مابلغ لتماثل فرضهم ورؤسهم فلو ترك جدتين فهى من اثنين لكل نصف كما فى العصبات وهذا (لو تعددا) اى المردود عليه والالف للاطلاق اذلو كان واحدا كام فقط فالكل لها بلاقسم وعلى الثانى بقوله (وان يكن) اهل الرد (جنسين اوثلاثة) هذا اولى من قول الاصل جنسين او اكثر اذلايتصور اجتماع اكثر من ثلاثة اجناس ممن يرد عليه غير واحد لانها حينئذ اما عادلة اوعائلة (فاقسم على سهامهم) اى الاهل (ميراثه) جمع وافرد مراعاة للمعنى واللفظ اى اجعل اصل المسئلة من مجموع سهامهم المأخوذة

من مخرج المسئلة قطعا للتكرار * وح (فان تجد فروضها) اى المسئلة بقرينة المقام (سدسين) لجدة واخت لام مثلا (فالمخرج اجعله من) عدد سهامهما اعنى (الاثنين) بقطع الهمزة الثانية لان اصلها من ستة ولهما منها سهمان فرضا فيجعلان اصلا وتقسم التركة بالنصف لما مر وتجعل من ثلاثة لو كان فيها سدس وثلث كولد الام معها ومن اربعة لو نصف وسدس كبنت وبنت ابن ومن خمسة لو ثلثان وسدس كبنتين وام اونصف وسدسان كبنت وبنت ابن وام اونصف وثلث كشقيقة وام وكل هذه الاصول من ستة ثم هذا العمل ان استقامت والا فتصحح المسئلة مع قياس ماسيأتى كما لو ترك بنتا وثلاث بنات ابن فلبنات الابن سهم واحد لايستقيم عليهن فاضرب عدد رؤسهن فى اصل المسئلة وهى اربعة تصير اثنى عشر للبنت تسعة ولهن ثلاثة منقسمة عليهن وعلى الثالث بقوله (وان يكن مع اول القسمين) اى مع من يرد عليه من الجنس الواحد (من ليس اهل الرد كالزوجين) الكاف استقصائية (فالفرض حقا من اقل المخرج) اى مخرج من لا يرد عليه (يعطى له) اى لمن لايرد عليه (واحفظ بديع المنهج) ذكره تكملة (ثم الذى بقى) بسكون الباء المثناة (عليهم) اى على اهل الجنس الواحد (قسما) الالف للاطلاق (على) عدد (الرؤس) اورؤسهم (مثل ماقد علما) فيما مر من انه يقسم جميع المال على عدد رؤسهم اذا انفردوا ثم لايخلو اما ان يستقيم ذلك الباقى على عدد رؤسهم اولا (فان يكن قد استقام فيها) ونعمت اى فلا احتياج الى الضرب كزوج وثلاث بنات اصلها من اثنى عشر لاختلاط الربع بالثلثين واقل مخارج من لايرد عليه اربعة يعطى واحدا يبقى ثلاثة منقسمة على عدد رؤس البنات احفظ وخذ (هذا والا) اى وان لايستقيم ذلك الباقى على عدد رؤس من يرد عليه بان انكسر عليهم (فكن لمه منتبها) لاحتياجه الى الضرب على قياس التصحيح الآتى ولايخلو اما ان يوافق عدد رؤسهم اويباين (ان وافق) الباقى (الرؤس) اى رؤس من يرد عليه (فاضرب وفقها) اى وفق رؤسهم (فى مخرج) كائن (للفرض) اى فرض من لايرد عليه (وارع حقها) وماحصل تصح منه المسئلة (كالزوج مع ست من الولدان اعنى) بهم (البنات) اصلها من اثنى عشر لما مر وهى ردية الى الاربعة لانها اقل مخارج فرض الزوج و (وفقها اثنان) لانك اذا اعطيته واحدا من الاربعة بقى ثلاثة بينها وبين رؤس البنات الست موافقة بالثلث وهو اثنان اذ لاعبرة بالمداخلة كما ستعرفه فاضرب ذلك الوفق فى الاربعة تبلغ ثمانية للزوج منها اثنان وللبنات ستة واما اذا باين فقد

بينه بقوله (ثم الرؤس) اى رؤس من يرد عليه (كلها فى المخرج)
اى مخرج فرض من لا يرد عليه (ان باين) ذلك الباقى للرؤس (اضربها)
اى الرؤس (بغير حرج كالزوج مع خمس من البنات) اصلها كما سبق من
اثنى عشر ردها الى اربعة واعط الزوج ربعها يبقى ثلاثة لاتستقيم على البنات
الخمس ولا توافق بل تباين فاضرب كل عدد رؤسهن فى الاربعة مخرج الزوج
وح (تصح) المسئلة (من عشرين بينات) اى واضحات لانها الحاصلة من
ذلك الضرب وقد كان للزوج واحد ضربناه فى الخمسة المضروبة كان خمسة تدفع له
وكان للبنات ثلاثة ضربناها فى الخمسة حصل خمسة عشر لكل ثلاثة وعلى الرابع
بقوله (وان يكن مع آخر النوعين) وهو النوع الثانى (من ليس اهل الرد)
وتقدم ان المراد بالنوع الثانى مااجتمع فيه جنسان او ثلاثة ممن يرد عليه والمراد
هنا عين ماتقدم كما قال (فى الجنسين او الثلاث) اجناس (لا كما قد ذكرا بعضهم)
كالسيد وغيره من الشراح والعلائى الامام فى سكب الانهر حيث قصروه على
(الجنسين ليس اكثرا) بطريق ذكر الكل وارادة البعض وادعوا انه لاتوجد
مسئلة فيها اربع طوائف وهى ردية زاد العلائى الحصكفى قوله انه قد خفى على
كثير حتى الباقانى حيث صرح بالاكثر وهو سهو ظاهر ولكن لا يدركه الا من هو
فى هذا الفن ماهر الحمد لله تعالى على نعمائه فقد بلغت فى هذا العلم الغاية من البداية
الى النهاية انتهى وليس كما قالوا بل يكون مع ثلاثة كما سيأتى ودعوى السيد لاستقراء
ممنوعة لا يقال مرادهم لا يوجد مسئلة فيها اربعة طوائف اى ممن يرد عليه لانا
نقول ينافى ذلك حصرهم اجتماع من يرد عليه فى الجنسين ومنع ما زاد عليهما
فدل على ان مرادهم بالاربع المختلط من الفريقين فالصواب ماذكره الناظم تبعا
للباقانى (وقوله) مبتدأ اى قول البعض والمراد به الحصكفى (عن ذاك) الذى
قاله الباقانى (سهو ظاهر) مقول القول (سهو) خبر المبتدأ (تراه ظاهرا يا مهر)
لانه غير واقع كما عرفه ثم افصح بجواب الشرط بقوله (فاقسم جميع ما بقى)
من مخرج فرض من لا يرد عليه (فى) مثله (الرد على سهام الكل اهل الرد)
وفى كلامه ابطال اذ اللفظان بمعنى واحد وذلك كزوجة واربع جدات وست
اخوات لام اصلها من اثنى عشر ومخرج من لا يرد عليه اربعة يعطى ربعها للزوجة
يبقى ثلاثة ومسئلة من يرد عليه ثلاثة عدد السهام وهى مستقيمة عليها فللاخوات
سهمان وللجدات سهم لكن نصيب كل منهما منكسر على آحاده فتصحح بالاصول
الاتية من ثمانية واربعين ثم (هذا) التقسيم من غير ضرب (ان استقام)

(الباقى)

الباقى على من مسئلة من يرد عليه واما (ان لم يستقم فيضرب الجميع) اى جميع مسئلته التى هى سهامه (مثل ماغلم فى مخرج) فرض (الذى عليه لم يرد) فابلغ تصح منه فروض الفريقين مثاله فى الجنسين مابينه بقوله (كست جدات توالت فى العدد مع اربع وافت من الزوجات وزمرة تسع من البنات) اصلها من اربعة وعشرين ومخرج الزوجات ثمانية لهن منها واحد يبقى سبعة ومسئلة من يرد عليهن هنا من خمسة عدد سهامهن اوجود الثلثين والسدس فيها والسبعة لاتستقيم على خمسة بل تباين فتضرب فى المخرج فتبلغ اربعين ومنها تصح مسئلة الفريقين ومثاله فى ثلاثة اجناس مما اجتمع فيه اربع طوائف وهى ردية مما استخرجه الناظم بفكره الثاقب موافقا لما افصح به صاحب المنتهى من الحنابلة مالو ترك زوجة وبنتا وبنت ابن واما اوجدة اصلها من اربعة وعشرين ومخرج فرض الزوجة ثمانية وتصح من اربعين فاجر فيها مامر ﴿ فصل فى معرفة تصيب كل فريق ﴾ اى فى طريق معرفة اخراج حظ كل واحد من اهل الرد وغيره من المبلغ الذى هو مخرج فرض الفريقين بل وحظ كل جنس من اجناس من يرد عليه وعبر عن المستحق بالفريق وقد يعبرون عنه بالجنس وبالصنف وبالفرقة وبالحيز وكذا بالرؤس كثيرا وبيان طريق المعرفة المذكورة ان تضرب سهم من لا يرد عليه فى مسئلة من يرد عليه فابلغ نصيب من لا يرد عليه وتضرب سهام من يرد عليه وهى المسماة بالمسئلة كما ستعرفه فيما بقى من مخرج من لا يرد عليه فابلغ نصيب من يرد عليه وقد اشار الى ذلك بقوله (ممنوع رد) مبتدأ ومضاف اليه (سهمه) بالنصب مفعول مقدم لاضرب (فى اسهم من كان اهل الرد) متعلق بقوله (فاضرب) وهو الخبر (وافهم) يعنى من منع من الرد عليه يضرب سهمه المأخوذ من اقل مخارج فرضه فى كل سهام من يرد عليه فما حصل فهو نصيب من لا يرد عليه ففى مثال النظم السابق يضرب سهم الزوجات وهو واحد من ثمانية فى سهام الجدات والبنات وهى خمسة مخرج خمسة هى حظهن وتعبيره بسهم مفردا اولى من تعبير الاصل وغيره بالسهام لانه ابدا لايكون الا واحدا ثم ان مجموع اسهم من يرد عليه يسمونها مسئلة لكونها ردية اليها وقد نبه على ذلك زيادة على الاصل فقال (وسمها) اى سم سهام من يرد عليه وهى المضروب فيها (مسئلة يارجل) وذلك (لقولهم) فى بيان مامر وان كان من يرد عليه جنسين او ثلاثة فالمسئلة (من السهام تجعل) فسموها مسئلة ثم اخذ فى بيان نصيب من يرد عليه بعد بيان نصيب من لا يرد عليه فقال (وهذه) مبتدأ اى هذه المسئلة المذكورة

(فما بقى) بسكون الباء والظرف متعلق بقوله (الضرب) وهو مبتدا ثان وجملة (ورد) خبره والجملة خبر المبتدأ الاول والعائد محذوف اى فيها وحاصل المعنى اضرب مسئلة من يرد عليه وهى هنا الخمسة فيما بقى (من مخرج) فرض (الذى عليه لم يرد) وهو سبعة تكن خمسة وثلاثين فهى حظ البنات والجدات فى مثالنا (وحظ كل فرقة) من اجناس من يرد عليه (تماما) حال من فاعل (بان) اى ظهر (بذا) الضرب المذكور (وفرضه استقاما) بان تضرب مالكل من السهام ايضا فللجدات من الخمسة واحد اضربه فى السبعة يكن سبعة وللبنات اربعة اضربها فى السبعة يكن ثمانية وعشرين فقد ظهر نصيب كل جنس واستقام عليه (لكنه منكسر كما ترى على الرؤس) اى على احاد كل جنس (فابغ) امر من بغى يبغى اى اطلب (نهجا) اى طريقا (اخرى) غير ما مر (فى الضرب) متعلق بابغ (للتصحيح) متعلق بالضرب (كالمنقول) تكملة بلا فائدة (كما يجئ) فى باب التصحيح (بسبعة الاصول) وبيان ذلك فى صورتنا انه كان للزوجات من الاربعين خمسة وعددهن اربعة وبينهما مباينة وللجدات سبعة وهن ستة كذلك وللبنات ثمانية وعشرين وهن تسعة كذلك فاجتمع من الرؤس اربعة وستة وتسعة وبين الاولين موافقة بالنصف يضرب نصف احدهما فى كامل الآخر يبلغ اثنى عشر وبينها وبين التسعة موافقة بالثلث يضرب ثلث احدهما فى كامل الآخر يبلغ ستة وثلاثين وهو جزء السهم فتضربه فى الاربعين يبلغ الفا واربعمائة واربعين ومنها تصح فكل من له شئ من الاربعين يضرب فى جزء السهم فما خرج فهو نصيبه وعليه فقس ﴿ باب توريث ذوى الارحام ﴾ شروع فى بيان الفرقة الثالثة من الوارثين وفى اقحام لفظ التوريث هنا اشارة الى ان المختار عندنا توريثهم ولم يذكره فى الفروض والعصبات لعدم الخلاف فيه وعليه اجماع الخلفاء الاربعة وبه قال اكثر الصحابة رضى الله تعالى عنهم قال فى الدر المنتقى ذكر الخصاف انه متى اجتمع الخلفاء الاربعة على شئ كان حجة لا يسع تركه انتهى وهو قول امامنا واحمد خلافا لزيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه حيث قدم بيت المال وبه قال مالك والشافعى والفتوى عليه عند اصحابه اذا انتظم واعلم ان القائلين بتوريثهم على ثلاث فرق فرقة تسمى اهل القرابة منهم ابو حنيفة واصحابه سموا به لتقديمهم الاقرب فالاقرب وفرقة تسمى اهل التنزيل لتنزيلهم كل فرع منزلة اصله واليه ذهب احمد والفتوى عليه عند الشافعية اذا لم ينتظم وفرقة تسمى اهل الرحم لانهم علقوا الميراث باصل الرحم وسووا بين القريب والبعيد والذكر والانثى فلو ترك بنت بنت وبنت بنت ابن فعند اهل

القرابة الاولى اولى لقربها كما سيجئ وعند اهل الرحم هما سواء وعند اهل التنزيل
يقسم ارباعا فرضا وردا ثلاثة ارباعه لبنت البنت وربعه للاخرى كأنه ترك بنتا وبنت
ابن (ذوالرحم) لغة القريب مطلقا وشرعا (القريب باذا الفهم و) الحال انه
(ليس عاصبا ولاذا سهم) احتراز عن ذوى الفروض والعصبات فهو قسم ثالث
وقدمنا عن القنية وغيرها انه يعطى فى زماننا لذوى ارحام المعتق (فاحكم له بالارث
قطعا واقضى) عطف مرادف وذلك (مع فقد عاصب و) فقد (اهل الفرض)
من النسب كالام والبنت لان الرد عليهم مقدم على ارثه لا السبب كالزوجين فلذا
قال (الامع) احد (الزوجين) فانه يأخذ الباقى بعد فرضهما لعدم الرد
عليهما (وهو) اى ذو الرحم حكمه انه (اذا انفرد) ولم يوجد معه وارث
غيره كبنت بنت اواخ اوعمة اوخال اوابى ام (يحوى جميع المال) لعدم المزاحم
(هكذا ورد) وصدر البيت خارج عن بحر المنظومة وقد غيرت البيت بقولى

الامع الزوجين هكذا ورد * والمال كله له اذا انفرد

(ورتب الارحام) اى ذوى الارحام فى الارث (ك) ترتيب (العصوبة)
فيقدم جزؤه ثم اصله ثم جزء ابويه ثم جزء جديه وجدتيه كما سيجئ فبنت
بنت بنت وان سفلت اولى من ابى الام مع انه اقرب درجة خلافا لما فى الاختيار
فانه وان قدمه ليس بالمختار (و) عند اجتماع عدد من صنف (رجح الاقرب
عالى الرتبة) منه اى صنف كان واحجب به الابعد من ذلك الصنف كبنت بنت
وبنت بنت بنت كالعصبات (وبعد ذا) اى بعد الترجيح بقرب الدرجة يرجحون
(بقوة القرابة) فذو القرابتين كبنت اخ لابوين اولى من ذى قرابة واحدة
كبنت اخ لاب لقوة قرابتها (فلاتحد) اى تمل (عن منهج الاصابة ثم) يرجحون
(بكون الاصل بعد القوة قل وارثا) خبر الكون المضاف الى اسمه ومابينهما
اعتراض والاصل ثم يرجحون بكون الاصل وارثا قل بذلك بعد الترجيح بالقوة
اى قوة القرابة وذلك (عند اتحاد الجهة) المدلى بها (بيانه اذا استووا فى درجة
وقوة وجهة ممتزجة) المزج الخلط (ففرع وارث رفيع الكعب) كناية عن
علو الرتبة (مقدم) لان له (زيادة فى القرب) باعتبار قرب اصله كبنت بنت
ابن وبنت بنت بنت وكبنت ابن اخ لاب وبنت بنت اخ لاب فالكل للاولى
فيهما لانها ولد عصبة وارث فان لم يستووا فى الدرجة قدم الاقرب وان ادلى
الابعد بوارث كبنت بنت وبنت بنت بنت ابن وكخالة وبنت عم فالمال
كله للاولى (وان تكن جهاته) المدلى بها (مختلفة) وذلك (بان اتى من

جهتين فاعرفه ﴾ بحذف نون التوكيد الخفيفة ضرورة ﴿ فنسبته ﴾ اى منسوب اوذو نسبة ﴿ الاب ﴾ وذلك ﴿ مثل ﴾ صوابه ليستقيم الوزن كمثل ﴿ العمة يعطى لها الثلثان ﴾ بسكون اللام ﴿ عند القسمة ونسبة الام مثل ﴾ صوابه ايضا كمثل ﴿ الخالة فالثلث تعطى باذكى الفطنه ﴾ والحاصل ان القسمة هنا باعتبار المدلى به وهو الاب فى العمة والام فى الخالة بخلافها عند اتحاد الجهة فانها باعتبار الابدان ولو اعتبر الابدان هنا لقسم المال بين عمة وخالة نصفين وبين عمة وعشرة اخوال على احد وعشرين سهما ﴿ واعتبر الترجيح ﴾ المذكور اولا ﴿ فى ﴾ كل ﴿ صنف ورد عند اجتماعهم كما ﴾ يعتبر ذلك ﴿ لو انفرد ﴾ كما مر ثم صرح بمفهوم قوله ففرع وارث مقدم بقوله ﴿ وعند الاستواء فى الحالات ﴾ اعنى ﴿ فى القرب والقوة والجهات ﴾ اى الجهة وجمعها باعتبار الفروع وقوله فى القرب الى آخره بدل من الحالات اى عند الاستواء فيما ذكر ولم يكن فيهم ولد وارث اوكان كلهم ولد كلهم ولد وارث فالقسمة باعتبار الابدان فان ذكورا اواناثا فعلى السواء ﴿ و ﴾ ان ﴿ اختلط الوارث كان لذكر كالانثيين هكذا قد اشتهر ﴾ ﴿ فصل فى اعتبار الابدان ﴾ اى ابدان الفروع وهو البنوة والبنات المتساوون فى الدرجة ﴿ واعتبر ﴾ فى القسمة بين ذوى الارحام ﴿ الابدان فى فروعهم اذا اتى الوفاق فى اصولهم ﴾ اى ان اتفقت الاصول ﴿ فى صفة التأنيث والذكورة ﴾ كابن بنت وبنت بنت فالمال بينهما للذكر كالانثيين ﴿ بالاتفاق هذه مذكورة كذا يراعى الحكم فى الابدان ﴾ اى يعتبر ابدان الفروع المتساوون فى القرب والقوة والجهة ﴿ فى صورة الخلاف ﴾ اى اختلاف صفة الاصول المدلى بهم ﴿ عند الثانى ﴾ الامام ابى يوسف فى قوله الاخير والحاصل انه لا يعتبر الاصول اصلا ﴿ و ﴾ اما ﴿ عند محمد فتؤخذ الصفة ﴾ مختل وزنا بزيادة الواو فيه مع ما فيه من زيادة الفاء فى فتؤخذ والاولى انشاده هكذا اما محمد فيأخذ الصفة اى صفة الذكورة والانوثة اولا ﴿ من الاصول بابديع المعرفة كذا من الفروع يؤخذ العود ﴾ ثانيا بان تجعل الاصول متعددة ان كانت فروعها متعددة عند القسمة ﴿ وقوله ﴾ اى قول محمد هذا ﴿ مرجح ومعتمد ﴾ كما سيأتى ﴿ واقسم ﴾ على قول محمد ﴿ على اول بطن وقعا ﴾ الالف للاطلاق ﴿ فيه اختلاف ﴾ بين الاصول ﴿ فكن له متبعا ﴾ فلو ترك بنت ابن بنت وابن بنت بنت بهذه الصورة

ميت

بنت	بنت
ابن	بنت

(فعند)

بنت ابن

فعندابى يوسف المال بين الفريقين اثلاثا باعتبار ابدانهم وعند محمد يقسم بين الاصلين فى البطن الثانى اثلاثا لان الاختلاف وقع هناك (ثم اجعل) عند محمد (الذكور فيه حيزا) اى طائفة اخرى على حدة (كذا الاناث وحدهن ميزا) اى اجعلهن طائفة على حدة بعد القسمة على الذكور والاناث فاجمع ما اصاب الذكور وما اصاب الاناث (واقسم على اول بطن) من اولادهم (يختلف نصيب كل فرقة) منهما (كما عرف) ثم تجعل الذكور طائفة والاناث طائفة وهكذا يعمل الى ان ينتهى (ان كان هذا الاختلاف قد وقع فى البطن بعد البطن فهو المتبع) احفظ (هذا والا) اى وان لم يكن الاختلاف واقعا بعد ذلك فاد فع حصة كل اصل ذكرا كان اوانثى الى فرعه للذكر كالانثيين وهذا معنى قوله (كل اصل حظه لفرعه ادفعه وراع حفظه) فلو ترك ابنى بنت بنت بنت وبنتى بنت ابن بنت وبنت ابن بنت بنت بهذه الصورة

ميــــت

بنت	بنت	بنت
بنت	ابن	بنت
بنت	بنت	ابن
ابنى	بنتى	بنت

فعندابى يوسف يقسم بين الفروع اسباعا باعتبار ابدانهم كانه ترك ابنين وثلاث بنات وعند محمد يقسم على اعلا الخلاف اعنى فى البطن الثانى اسباعا باعتبار عدد الفروع فى الاصول لان الابن بابنين واحدى البنتين بنتين ثم تجعل الذكور فى البطن المذكور طائفة على حدة والاناث طائفة اخرى فيعطى اربعة اسباع المال نصيب الابن لبنتى بنته وثلاثة اسباعه نصيب البنتين لولديهما فى الدرجة الثالثة انصافا لان البنت بنتين فتساوى الابن وح يكون نصف ثلثة الاسباع للبنت فى الدرجة الرابعة نصيب ابيها والنصف الآخر للابنين فيها نصيب امهما وتصح من ثمانية وعشرين لان اصل المسئلة من سبعة وانكسر نصيب البنتين عند التقسيم على ولديهما مناصفة فيضرب مخرج النصف فى المسئلة يحصل اربعة عشر فنها للبنتين فى الدرجة الرابعة ثمانية نصيب جدهما وللبنت فيها ثلاثة نصيب ابيها وللابنين فيها ثلاثة نصيب امهما لكنها لاتستقيم عليهما فضربنا عدد رؤسهما فى اربعة عشر حصل ثمانية وعشرون لكنها تصح بضرب مالكل فى الاثنين (وقول)

الصواب اسقاط الواو فيصح الوزن (محمد عليه الفتوى وهو عند الامام) ابى حنيفة (ايضا يروى) كما روى عنه قول ابى يوسف قال فى السراجية وقول محمد اشهر الروايتين عنه فى جميع ذوى الارحام وفى الدر المنتقى وعليه الفتوى وان صحح فى المختلف والمبسوط قول ابى يوسف لكونه ايسر على المفتى ﴿ فصل فى ترتيبهم ﴾ اى ترتيب ذوى الارحام واعلم انهم اربعة اصناف بالاستقراء جزء الميت واصله وجزء ابويه وجزء جديه اوجدتيه فالاول اربع طوائف اولاد البنات واولاد بنات الابن ذكورا اواناثا والثانى اربع ايضا الاجداد الفاسدون والجدات الفاسدات من طرف الاب او الام والثالث عشرة اولاد الاخوات لابوين اولاب اولام ذكورا او اناثا وبنات الاخوة كذلك وبنو الاخوة لام والرابع عشرة ايضا العمات لابوين اولاب اولام والاخوال والخالات كذلك والاعمام لام فالمجموع ثمانية وعشرون فهؤلاء كل من يدلى بهم بما لانهاية له من ذوى الارحام وقيل الاصناف خمسة باعتبار اولاد الرابع وقيل ستة باعتبار جهة عمومة ابوى الميت وخؤلتهما واولادهم وباعتبار جهة عمومة ابوى ابويه وخؤلتهما واولادهم وسيشير الناظم اليها تبعا للاصل وقدروى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى فى ترتيبهم روايتان مشهورتان وقدمشى الناظم تبعا للاصل على المختار للفتوى فقال (واعلم بان جزءه) وان سفل وهم النصف الاول فالمراد به جزء خاص فلذا قال (كالفرع من بنته) وعبر بالفرع ليشمل الذكر والانثى (مقدم) فى استحقاق الارث على غيره (فى الشرح) لقوتهم اذقرابة الولاد اقرب من غيرها (ثم) بعد جزئه يقدم الصنف الثانى (الاصول) (منبت الاولاد) رهم (فواسد الجدات والاجداد) من اضافة الصفة الى الموصوف وفواسد جمع فاسدة ففيه تغليب الاناث على الذكور وتقدم انهم كل جد ادلى بانثى وكل جدة ادلت بذكر بين انثيين وخرج الصحيح والصحيحة فانهما من ذوى الفروض ﴿ تنبيه ﴾ اولاهم اقربهم من اى جهة كان والمدلى بوارث هنا عند الاستواء فى القرب ليس باولى فى الاصح ثم ان كانوا من جهة واحدة فالقسمة باعتبار الابدان وان من جهتين فلقرابة الاب ضعف قرابة الام كابى ام اب وابى ابى ام للاول الثلثان وللثانى الثلث (ثم) بعد اصله يقدم الصنف الثالث وهو (الذى لابويه ينتمى) اى ينتسب وتعبيره بالتثنية اولى من تعبير الاصل بالافراد لعدم شمول اولاد الاخت لام وليس المراد من ينتمى لكل منهما معا بل مايشمل ذلك والانتما لاحدهما مفردا (اعنى به اولاد اخت) مطلقا (فاعلم) اى لابوين اوا[illegible]حدهما ذكورا

او اناثا (كذا بنوا اخوته من ام) خرج بنوا الاخوة من ابوين اواب لانهم عصبات واما بنات الاخوة من ام فهم داخلون فى قوله (واطلق) بحذف الهمزة للضرورة (بنات اخوة فى الحكم) اى وكذا بنات الاخوة مطلقا كامر وان سفل الكل ولم نقل فرع اخوة لئلا يدخل بنوا الاخوة لابوين اولاب فانهم عصبات ايضا (ثم) بعد جزء ابويه (اعط) الصنف الرابع (جزء جده او جدته اعنى به اخواله مع خالته كذاك عمات) و(بنات العم) وقد اسقط العاطف للضرورة سواء كانوا كلهم (من ابوين اواب اوام و) كذا (عمه) لكن (من امه لا مطلقا) وقد اسقط العاطف فخرج ماذا كان من ابوين اواب (لان ذاك عاصب محققا) نصب على الحال وزاد على الاصل قوله اوجدته ليشمل العمات اخوات الاب من امه وكذا الاخوال والخالات اخوة الام من امها فان العمات ينتسبن الى جدته من قبل ابيه ومن بعدهن اليها من قبل امه كالعم لام فالاقتصار على الجد قاصر (تنبيه) قدم ان العمومة والخؤلة جنسان وان جهة الاولى الثلثين وللثانية الثلث بقى ماذا كان احدهما ذا قرابتين لا يحجب ذا القرابة الواحدة من الجنس الاخر واذا اجتمع الجنسان من جهتين فالثلثان لقرابة الام والثلث لقرابة الام ثم ما اصاب قرابة الاب ثلثاه لقرابة ابيه وثلثه لقرابة امه وما اصابه قرابة الام كذلك وتمامه فى الشرح (وبعد ذا) اى جزء جده او جدته الذى هو الرابع اعط (اولادهم و حكمهم) انه (مقدم كما مضى) اعتراض بين الخبر المقدم ومبتدائه المؤخر وهو (اقربهم) اى الحكم فيهم كالحكم فى الصنف الاول اعنى اولاهم بالميراث اقربهم الى الميت من جهة الاب اوالام اتحدت الجهة اولا فبنت العمة لابوين اولى من بنت ابن العم لابوين ومن ابن ابن الخالة وبنت الخالة لابوين اولى من بنت ابن الخال لابوين ومن ابن ابن العمة وان استووا قربا واتحدت الجهة قدم الاقوى قرابة كبنت عم لابوين اولى من بنت عم لاب ومن لاب اولى ممن لام وان استووا قربا وقرابة فولد العصبة اولى كبنت عم وابن عمة كلاهما لابوين اولاب المال لبنت العم ولو احدهما لابوين والاخر لاب فهو للاقوى قرابة فى ظاهر الرواية وبه يفتى لانه ترجيح لمعنى فى الذات فهو اولى من الترجيح بالادلاء بوارث لانه لمعنى فى غيره وبعضهم رجح به فقدم بنت العم مطلقا (هذا هو المختار والمفتى به اعنى بذا) من قولى هذا (ترتيبهم) المذكور وهو تقديم الصنف الاول وان نزل ثم الثانى وان علا ثم الثالث ثم الرابع كترتيب العصبات (فانتبه) وروى عن ابى حنيفة رحمه الله تعالى تقديم الثانى على الاول (وبعدهم) اى بعد مامر من الصنف الخامس

الذی زاده بعضهم صنف سادس ایضا وهوجزء ابیه اوامه وهم (عمات ام او عمات (اب ایضا وخالات) لهما (اتت فی النسب) وکذا (خالاهما) ای الابوین (و) جزء جدابیه اوامه وهم (عم والدلام) فقط (کذاک عم الام مطلقا) ای لاب اولام اولهما (یؤم) مضارع ام بمعنی قصد (و) جزءهم وهم (بنت عم الابوین قد اتی وفرع عم الام ایضا ثبتا) وقیل هؤلاء من النصف الخامس ثم اذا انفرد واحد منهم استحق کل المال لعدم المزاحم وان اجتمعوا واتحدت قرابتهم فالاقوی اولی ذکرا کان اوانثی وان اختلطوا واستوت القرابة فللذکر کالانثیین وان اختلفت بان کان بعضهم من جانب الاب والاخر من جانب الام فلا اعتبار لقوة القرابة ولاللتولد من العصبة فی ظاهر الروایة لکن لقرابة الاب الثلثان ولقرابة الام الثلث کما فی السراجیة ثم اذا لم یوجد هذا الصنف من ابوی المیت ینتقل الحکم بعینه الی اولادهم فان لم یوجدوا ایضا ینتقل الی عمومة ابوی المیت وخؤلتهما ثم الی اولادهم ثم الی عمومة ابوی ابویه وخؤلتهما ثم الی اولادهم وهکذا کما فی العصبات (و) اعلم انهم لخطر هذا الباب (فرعوا) ای اکثروا من فروع (مسائل الارحام وبسطوا) فیها (خلاف کل امام) لاسیما شراح السراجیة (لکنني اوجزت فی المقال) فاقتصرت علی مذهب الامام محمد رحمه الله تعالی واوضحته غایة الایضاح (لذکری) القول (الصحیح فی) ای من (الاقوال) والله تعالی اعلم ❁ فصل فی الغرقی والهدمی ❁ جمع غریق وهدیم بمعنی المفعول فیهما (ونحوهم) کالقتلی والحرقی وطائفة تفرقوا فی بلاد بعیدة ولم یعلم موت السابق منهم وافصح بحکمهم فقال (جماعة) من الاقارب (بالهدم اوبالغرق ماتوا ولم یعلم بموت السابق) منهم کان غرقوا معا فی البحر اواحترقوا بنار اوانهدم علیهم جدار اوقتلوا فی معرکة اوماتوا فی الغربة اونحوذلک فیجعلون کانهم ماتوا معا وح (فالارث قطعا ینتفی ما بینهم) لعدم تحقق حیاة کل منهم عند موت الاخر کما مر فی شروط الارث (واقسم علی الاحیاء) من ورثتهم (جما مالهم) ای اقسم مال کل واحد علی سائر ورثته الاحیاء وهذ المعتمد المختار للفتوی عند اصحابنا وعلیه عامة الصحابة والمنصوص علیه عند مالك والشافعی رحمهما الله تعالی وقال علی وابن مسعود رضی الله تعالی عنهما فی احدی الروایتین یتوارثون الا مما ورث کل من مال صاحبه وبه قال احمد مالم یدع ورثة کل میت تأخر مورثهم ولا بینة اوتتعارض البینتان فیحلف کل علی دعوی صاحبه ولاتوارث بینهما کالمذهب الاول ثم لهؤلاء احوال خمسة ان یعلم التلاحق ولایعلم عین السابق اویعلم موتهم

معا اولا بعلم شئ والحكم فى هذه الثلاثة مامر تيسيرا للامر الرابع ان يعلم موت السابق ولا يلتبس فيرث اللاحق منه كما قال (فان يكن يعلم عين السابق فارثه من بعده للاحق) الخامس ان يعلم السابق ثم يلتبس واليه اشار بقوله (وان يكن من بعد علم اشكلا الامر) باثبات الهمزة (فاقسم ارثه) اى ارث كل على نحو مامر (وقيل لا) يقسم كله (بل) يعطى كل واحد اليقين و(يوقف المشكوك فيه ابدا فيظهر الامر او الصلح بدا) اى او يصطلحوا (وصاحب المختار عنه) اى عن هذا القيل (افصحا) فى شرحه عليه المسمى بالاختيار حيث قال وان علم موت احدهما اولا ولا يدرى ايهما هو اعطى كل واحد اليقين ووقف المشكوك حتى يتبين او يصطلحوا انتهى (وغيره) كشارح المجمع وصاحب المنح وصاحب السراجية فى شرحها وتبعه بعض شراحها (ايضا به قد صرحا ورده) اى هذا القيل (بعضهم) وهو العلائى الامام فى سكب الانهر شرح فرائض الاصل فقال ليس ذلك بصحيح (وقد نسب مقالهم) اى ما قاله صاحب المجمع وغيره (للشافعى ذى الحسب) ثم قال ولا يساعده عندنا رواية ولا دراية قال فى المبسوط وكذلك اذا علم ان احدهما مات اولا ولا يدرى ايهما هو لتحقق التعارض بينهما فيجعل كانهما ماتا معا ونقل نحوه عن المحيط قال وقال فى الارفاد لو مات احدهما قبل الاخر واشكل السابق جعلا كانهما ماتا معا فمال كل واحد لورثته الاحياء ولا يرث بعض الاموات من بعض هذا مذهب ابى حنيفة رحمه الله تعالى انتهى وقد حاول العلائى الحصكفى الجمع بان مفاد ما فى الارفاد ان مذهبهما بخلافه فليحمل كلام المجمع وغيره عليه فليتامل انتهى ونظر فيه فى الشرح بانه انما يتم ان لو كانت الاشارة الى مال واشكل وانما المتبادر انها راجعة الى قوله ولا يرث بعض الاموات الخ لان فيه خلافا كما علمت انتهى ولا يخفى انه غير المتبادر * واقول ههنا بحث وهو ان الكلام فيما لو علم عين السابق ثم التبس وكلام الاختيار فيما لو علم سبق احدهما ولم يعلم عينه وهو الحالة الاولى من الخمسة وهى التى فى المبسوط ايضا فجعل الناظم محل النزاع هو الخامسة تبعا لسكب الانهر غير ظاهر بل الظاهر انه الاولى من الاحوال الخمسة اللهم الا ان يقال قوله ان علم موت احدهما اى بعينه وقوله ولا يدرى جملة مستأنفة او حال مقدرة فيفيد ان الجهل حصل فى المستقبل بعد العلم بعينه ولا يخفى بعده فتأمل هذا ﴿ فصل فى ذى القرابتين ﴾ فهو خبر لمبتدأ محذوف والمراد بها جهتا الفرض والتعصيب او جهتا احدهما وافصح بالاول بقوله (ولو بشخص جهتان اجتمعا فرض والتعصيب) بدل من قوله جهتان الواقع فاعلا لفعل محذوف مفسر بالفعل

المذكور اوخبر لمبتدأ محذوف (معا فاسقمها) الالف مبدلة من النون الخفيفة وذلك (كاثنين من ابناء عم عصبة ثانيهما اخ لام فانسبه) اصله فانسبنه حذفت نون التوكيد للضرورة اي بين سبب نسبته هذه بان تقول هو رجل نكح عمه امه فولدت ابنا فيرث بالقرابتين ان لم يوجد حاجب واصل المسئلة من ستة وتصح من اثنى عشر (فالسدس) هو اثنان يعطى للذي هو اخ لام (ثم) يقسم الباقي بينهما نصفين (نصف مابقي يعطى له) ايضا (عصوبة فحقق) والنصف الاخر للاخر ولو كان ذلك الاخر زوجا فله النصف وللاول السدس والباقي بينهما ولو معهما ثالث هو ابن عم فقط فالباقي بينهم سوية وهذا قول الجمهور فلو كان معهم بنت سقط فرض ابن الام وفي معايات الوهبانية * ومن تركت ابناء عم ثلثة * فمن ارثها الثلثين احرز الاصغر * واجاب الشرنبلالي بقوله مفيد الارث كانت بنت عم * لكلهم تزوجها الصغير * فحاز النصف من ميت بفرض * وبالتعصيب سهما الابير * ومما يلق اغلوطة ثلاثة بني عم احدهم زوج والاخر اخ لام وثلاثة اخوة متفرقين وام فالصواب في الجواب للزوج النصف وللام السدس وللاخوين لام الثلث ولاشئ للعصبة وهم من الابوين اولاب وابن العم الذي ليس باخ وتصح من اصلها وهو ستة وهي عند الشافعية المشركة وبالثاني بقوله (وقد يكون) اي يوجد (جهتا تعصيب) كابن هو ابن ابن عم بان تنكح ابن عمها وكابن هو معتق (و) قد يكون (جهتا فرض بلاتكذيب وذاك) النوع الثاني (في المجوس يأتي ربما لكونهم ينا كحون المحرما) كما اذا تزوج بنته فولدت بنتا فهما بنتان لهما الثلثان والباقي للعصبة وسقط اعتبار الزوجية ولو ماتت الزوجة عن بنتها فلها النصف بالبنتية والنصف بعصبة الاختيه ويتصور ايضا في المسلمين بوطئ الشبهة فالارث بكلا الجهتين لاباقواهما خلافا للمالكية واكثر الشافعية ﴿ فصل في المجوس ﴾ في بيان توريثهم بالقرابتين وعدمه بالانكحة الفاسدة واعرابه كامر وبين الثاني بقوله (ويأتي بباطل النكاح) اي بالنكاح الباطل عندنا الذي لايقرون عليه بعد الاسلام المستحل عندهم بخلاف مايقرون عليه بعده كالنكاح بغير شهود ونحوه (ارث المجوس) فيما (بينهم باصاح) لبطلان النكاح في نفسه بخلاف القرابة فانها ثابتة فلو نكح بنته ثم ماتت ورثها بالبنتية لابالزوجية وكذا لو مات هو عنها ورثته بالابوة وبين الاول بقوله (وان به قرابتان اجتمعا) بحيث لوانفردتا في شخصين ورثا بهما شرعا يرث بهما جميعا عندنا لتحقق وجودهما (كبنته من امه) فلو ماتت الام (لم تمنعا) الالف

للاطلاق اى لن تمنع البنت (من ارثها من امها الثلثين لانها) بنتها وبنت ابنها
فهى (فى الحكم كالشخصين) فتاخذ السدس مع النصف تكملة الثلثين لان كلا
من القرابتين علة صالحة لاستحقاق الارث كابنى عم احدهما اخ لام كامر واحترزنا
بالحيثية المذكورة عما اذا لم يمكن الجمع بين القرابتين فى الارث فيرث باحدهما كما
بينه بقوله (وان تكن محجوبة) حجب حرمان لانقصان (احدهما) اى احدى
القرابتين (باختها) اى بالقرابة الاخرى (ورث) بسكون المثلثة للضرورة
اوهو امر وحذفت الفاء ضرورة وعن الاخفش والمبرد فى احد قوليه جواز
حذفها اختيارا (بها) اى باختها التى هى الحاجبة فقط (لابهما) ولا
بالمحجوبة اجماعا (كما كح لامه يأخل) اى كمجوسى نكح امه اومسلم وطئها
بشبهة ثم (جاءت) الام (بطفل) فهى جدته ام ابيه فاذا (مات عنها)
ابنها (الطفل) ترث بالامومة فقط اذ الام تحجب الجدة ولومات الاب عن
الولد فقط وكان بنتا فهى بنته واخته لامه فالارث بالبنتية فقط لان ولد الام
محجوب بها ﴿ فصل فى الحمل ﴾ اكثر مدته سنتان عندنا وثلث عند ليث بن سعد
واربع عند الشافعى وسبع عند الزهرى واقلها ستة اشهر اتفاقا (واوقفوا)
فيما لو ترك امرأة حاملة (نصيب ابن) بقطع الهمزة (واحد) لانه الغالب
(للحمل او) نصيب (بنت) واحدة ايهما كان اكثر كما افاده بقوله (بحكم
الزائد) وهذا رواية عن ابى يوسف رحمه الله تعالى وعليه الفتوى وروى عن
الامام اربعة وعن محمد اثنين ويؤخذ منهم كفيل احتياطا اذ ربما تلد اكثر فلو
ترك ابوين وبنتا وزوجة حبلى فالمسئلة من اربعة وعشرين ان فرض ذكرا وتعول
لسبعة وعشرين ان فرض انثى لان للبنتين الثلثين فيقدر ذكرا وهذا على كون
الحمل من الميت والا فمثله كثيرة كما لو ترك زوجا واما حبلى فللزوج النصف وللام
الثلث وللحمل ان قدر ذكرا السدس لانه عصبة فيقدر انثى ليفرض له النصف
وتعول الثمانية كما لا يخفى ثم هذا ان شارك الورثة اوحجبهم نقصانا فلو حرمانا يوقف
الكل كما قال (ويوقف الجميع) اى جميع التركة (للبنات) اى الى الوضع
(يحجبه الوارث بالحرمان) وكذا فى فتاوى سمرقند لو الولادة قريبة والقرب
مفوض لراى الحاكم ولو لم يعلم ان مافى البطن حمل اولا لم يوقف فان ولدت تستأنف
القسمة كما فى الواقعات ولوادعت الحمل عرضت على ثقة اوامراة حتى يمس جنبها
فان ظهر علامة حمل وقف والاقسم وان ولدت ميتا لايرث الااذا اخرج بضرب
كامر اول الكتاب (وان يكن اكثره حيا خرج) من امه وعلمت حياته ولو بتنفس

او تحريك عين اوشفة (ومات) حال خروجه (فالميراث يعطى لاخرج)
ويورث عنه ويصلى عليه اعتبارا للاكثر عندنا بخلاف مالوخرج الاقل فات
واذا خرج مستقيما بان خرج الرأس اولا فالمعتبر الصدر فان خرج كله ورث
والا فلا ولو منكوسا فالسرة سراجية ومافى شرحها لمصنفها وتبعه غيره من انه
اوولدته لستة اشهرفصاعدا يرث مالم يجاوزالسنتين مخالف لكتب الفروع المعتمدة
كالهداية ونحوها اذمفاده ان تمام السنتين كالاقل وليس كذلك فتنبه وهذالوالحمل
من الميت والا فيرث لولستة اشهر اواقل مذ مات والالا ثم هذا فيمن ورث بكل
تقدير (ولوعلى تقديره انثى ورث وذكرا لوقدروه لايرث) كزوج واخت
لابوين وحمل من ابيه فلو انثى لها السدس تكملة الثلثين وتعول لسبعة ولوذكرا
لاترث (فهل على تقدير ارث) اى على فرضه انثى (يوقف نصيبه) املا
(و) كذا (عكس هذا) المذكور (يعرف) اى لو كان يرث بتقدير ذكورته ولا
يرث بتقدير انوثته كعم وزوجة اخ لاب حامل فهل يقدر ذكرا ويوقف حظه وهو
الجميع هنا املا (قال) عمدة المتأخرين محمد (العلائى) الحصكفى (شارح التنوير)
احترز به عن العلائى الطرابلسى شيخ مشايخ الاول (لم اره) مسطورا (فى الكتب) اى
كتب ائمتنا (فاعيرى وينبغى فيه) بحثا (بان يقدرا) الالف للاطلاق (للاحتياط
وارثا بلامرا) ويوقف نصيبه كما صرح به الشافية لئلا تبطل القسمة لوجاء
وارثا (فصل فى المفقود) لم يذكره فى الاصل هنا وكذا مابعده من المرتد والاسير
والخنثى لذكره اياها اثناء الكتاب تبعا للمتون وهو لغة من فقدت الشئ اضللته
اوطلبته فلم تجده واصطلاحا غائب لم يدر احى ام ميت ولايرث منه احد ولاتنكح
زوجته ولايقسم ماله ولا تنسخ اجارته قبل ان يعرف حاله وينصب القاضى من
يحفظ ماله ويبيع مايخاف فساده وحكمه فى حق غيره مابينه بقوله (واحكم على
المفقود حكم الحمل فى وقف نصيبه) صوابه سهمه ليستقيم الوزن (بقول فصل)
اى فاصل اومفصول اى الى ان يثبت موته ببينة اوتمضى مدة يحكم فيها بموته
وهى مدة موت اقرانه فى بلده فى ظاهر الرواية وقدرها فى الكنز بتسعين سنة من
مولده قال الزيلعى وعليه الفتوى ثم قال المختار تفويضه الى رأى الامام انتهى
وهو الصحيح عند الشافعية وفصل احمد رحمه الله تعالى ان غلب على سفره السلامة
كسفر تجارة ينتظر الى تمام تسعين سنة والا كما لو انكسرت سفينة اوفقد من بين
اهله فالى اربع سنين ثم يقسم ماله واعلم انه لومع المفقود من يحجب به حرمانا
لم يعط شيئا ولو نقصانا اعطى المتيقن ووقف الباقى كالحمل والا اعطى كل نصيبه

فلو ترك بنتين وابنا مفقودا وابن ابن فللبنتين النصف لتيقنه ويوقف النصف
الاخر (فان بدا) اى ظهر (من قبل) اى قبل موت اقرانه (حيا فله) ماوقف
له (وان قضى بموته) قيد به لانه امر محتمل فالم ينضم اليه القضا لايكون حجة
(اقسم ماله) كالوموات فى بيته (مابين وارث له) وقت الحكم كانه مات ح وهذا
فى حق ماله واما فى حق غيره فيحكم بموته من حين فقده (و) حينئذ (ماوقف)
له (يرد للوارث) اى لوارث مورثه (حسبما عرف) فى محله ﴿ فصل فى المرتد ﴾
اى الراجع عن دين الاسلام والعياذ بالله تعالى (وكسب) مفعول مقدم لاوقف
(مرتد من الاموال) اى ما اكتسبه حال الردة (كماله) المكتسب حال الاسلام
(اوقف ببيت المال) لانه يزول ملكه عنه زوالا موقوفا (فان يتب)عن ردته
(يدفع له) ذلك الموقوف جميعه (اوقتلا) بالف الاطلاق اى وان قتل على
ردته (اولحقا) باشباع حركة القاف للضرورة اى اولحق بدار الحرب وحكم
بلحاقه (اومات) على ردته فكسب ردته فقط (فيأ جعلا) بعد قضاء دين
ردته واما كسب اسلامه فهو ارث لوارث المسلم بعد قضاء دين اسلامه وهذا
قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى وقالا ما اكتسبه مطلقا لورثته المسلمين ككسب
المرتدة فانه لورثتها اتفاقا حتى الزوج اومريضة وماتت فى العدة وعند الشافعية
والمالكية ماله مطلقا فئ والمراد بالوارث من كان وارثه حال موته فى الاصح ولا
يرث المرتد ولا المرتدة احدا مطلقا اجماعا الا اذا ارتد اهل ناحية باجمعهم
لصيرورتها دار حرب ﴿ فصل فى الاسير ﴾ اردفه للمرتد بجامع ان كلا من الارتداد
والاسير عارض اولانه يأخذ حكمه فى بعض الاحوال كما قال (والارث اضحى
فى الاسير المسلم كغيره) اى كارث غيره (من الانام) فى دار الاسلام (فاعلم)
وهذا (مالم يفارق دينه) فان فارقه (فحكمه اتى كمرتد) كحكم المرتد المتقدم
لانه مرتد حقيقة (فيتوى) كيرضى بمعنى يهلك اى يسقط (سهمه) لومات
مورثه (وان جهلت) انت (فى الغياب) بالفتح من غاب اى خفى واحتجب
(حاله بان لم يعلم ردته ولا اسلامه ولا موته ولا حياته (اوقف كمفقود نصيبا ناله)
الى ان يثبت موته حقيقة اوحكما ﴿ فصل فى الخنثى ﴾ اى المشكل اخره لندرته
وهو لغة من الخنث بفتح وسكون اللين والتكسر ومنه المخنث والجمع خناثى كحبالى
واصطلاحا من له الآلتان وتوقفا فى من ليس له شئ منهما واختلف النقل عن
محمد فقيل فى حكم الانثى وقيل هو والخنثى المشكل سواء (وارث خنثى مشكل)
صفة الخنثى وهو من لم يترجح شئ من ذكورته وانوثته لعدم المرجح قيل وذلك انما

يتصور قبل البلوغ (في الحكم يبنى على الاقل يا ذا الفهم) اى اقل نصيبي الذكورة والانوثة فيعامل بالاضر ويقسم بين الورثة ولا يوقف شيء عليه (فلو ابوه) اى ابو الخنثى مات و(خلف ابنا معه) يعطى (سهمان للابن) الواضح (وسهم قل له) بناء على تقديره انثى لكونه اضر اذ لو قدر ذكرا كان لكل النصف وهذا ان لم تساو النصيبان والا فلا يختلف كبنت وشقيق مشكل وكاولاد ام احدهم خنثى ولم ينفرد وحده اويكن معه احد الزوجين والافليس مشكلا في ارثه (هذا) المذكور من معاملته بالاضر (هو الصحيح والمفتى به) عندنا وهو قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه وقول عامة الصحابة رضي الله تعالى عنهم سراجيه وقول بعض الشافعيه (وفيه خلف قدوري) عن العلماء (فانتبه) فعند الشعبي استاذ ابي حنيفة له نصف النصيبين ونص القدوري وصاحب الهداية وغيرهما على انه قول الامامين ايضا واكثر شراح السراجية على ان محمدا مع الامام ونقله في المشكاة عن السرخسي وهو قول مالك وكذا احمد ان لم يرج اتضاحه بان بلغ مشكلا وعند الشافعية يعامل بالاضر في حقه وحق غيره ويوقف الباقي ثم هذا بناء على ارثه بكل تقدير (و) اما (ان تقدره بانثى) فهو (يحجب وان) تقدره (خلاما ارثه قد اوجبوا فامنعه ميراثا وقدر) ذلك الخنثى (انثى) لكونه اضر (كمه) اى كما لو مات ميت عن عم (و) عن (فرع بنت خنثى) فيقدر ذلك الفرع انثى (و) يكون (الارث كله لذاك العم) لكونه عصبة وذاك من ذوي الارحام (وعكس هذا مثله في الحكم) وكذا الحكم لو قدر انثى ورث ولو ذكرا لا كزوج وشقيقة وخنثى لاب فلو قدر انثى له السدس وعالت الى سبعة فيقدر ذكرا ولا يرث لانه عصبة وتمام احكامه ومايزول به اشكاله مبين في كتب الفروع وذكر في الشرح نبذة من ذلك والله تعالى اعلم

﴿ باب المناسخة ﴾

مفاعلة من النسخ بمعنى النقل ونحوه واصطلاحا نقل سهام الورثة قبل القسمة الى من يخلفهم باستحقاق الارث سميت بذلك لان كل قسمة لما قبلها منسوخة بما بعدها واعلم ان سلوك العمل في هذا الباب صعب المدرك لا يتقنه الا الماهر في الفرائض والحساب وقد شرح في بيانه فقال (وان يمت شخص من الوارث من قبل قسم ذلك الميراث) الذي هو تركة الميت الاول صار نصيبه منه ميراثا لورثته فاذا اردت معرفة نصيبه وقسمته على ورثته (فصحح) المسئلة (الاولى) على ورثة الميت الاول بالطريق الاتي في حساب الفرائض واحفظ نصيب الثاني منها ثم صحح (كذاك الثانية) على ورثة الميت الثاني (اعني بها) اى بالثانية (المسئلة) وقوله

(الموافية) تكملة ثم انظر بين نصيبه من المسئلة الاولى وبين مسئلته ثلاثة احوال اما ان يكون بينهما مماثلة او موافقة او مباينة (فان يكن نصيبه استقاما) بسبب المماثلة (اعنى على) مسئلة (وارثه) فهو على تقدير مضاف وقوله (تماما) اى بلا كسر تتميم (فلا ترم ضربا) لكونها صحت مما صحت منه الاولى كما لومات عن ابن وبنت فهى من ثلاثة ثم الابن عن ولدين فهى من اثنين مثل نصيبه من الاولى (وان لم ينقسم) نصيبه من الاولى على مسئلة (فالضرب محتاج له كما علم) وحينئذ (فان تجد نصيبه موافقا) بجزء ما (مسئلة الوارث منه حققا فالوفق من تصحيح تلك) المسئلة (اللاحقة قد جاء مضروبا بكل) تصحيح (السابقة) فالحاصل مخرج المسئلتين كما اذا ترك ابنين وبنتين ثم مات احد الابنين فى بنت وزوجة وعم فى المسئلة فالاولى من ستة والثانية اصلها من ثمانية وتصح من اثنين وثلاثين ونصيب الثانى من الاول اثنان وبينه وبين مسئلته موافقة بالنصف فاضرب وفقها وهو ستة عشر فى التصحيح الاول وهو ستة تبلغ ستة وتسعون ومنها تصح المسئلتان (وان يكن) مابين نصيبه ومسئلته (تباين علانيه فنضرب الاولى بكل الثانية) المعروف فى الضرب بالعكس فالاولى ان يقول فالضرب فى الاولى لكل الثانية فالحاصل مخرج المسئلتين كام شقيقة واخ لاب ثم ماتت الشقيقة عن ابنين وبنت فالمسئلة الاولى من ستة والثانية من خمسة ونصيب الشقيقة من الاولى ثلاثة لا تستقيم على خمسة ولا توافق فاضرب كل مسئلتها فى كل المسئلة الاولى فتصير ثلاثين وهو مخرج المسئلتين ويسمى جامعة كما قال (وما اتى من حاصل فى الذهن جامعة سمى بهذا الفن) لانها تجمع انصباء ورثة الميت الاولى والثانى ومن سماها جزء السهم فقد وهم لان المعروف فى اصطلاحهم انه اسم للمضروب فى الاولى وهو الثانيــة او وفقها كما سيجئ (واضرب) ان اردت معرفة نصيب كل وارث فى المسئلة الاولى من ذلك التصحيح (سـهام وارث من) ميت (سابق يا صاح فى تصحيح ذاك اللاحق) اى فى كله او فى وفقه كما قال (فى وفقه ان وافقت فى العدا وكله ان باينت فى القصد و) كذا (وارث الميت) (الثانى اى) ماذكر (فى حقه) ايضا فتضرب سهام ورثته لكن (فى كل مافى يده) عند المباينة (او وفقه) عند الموافقة (فا اتى) اى ماخرج (بالضرب) المذكور (فى الحالين) اى فى ضرب سهام ورثة الاول وضرب سهام ورثة الثانى فهو (نصيب كل) اى كل فريق (جاء فى) المسئلتين (الثنتين) لان تركة الميت الثانى بعض مسئلة الميت الاول فاذا ضرب جميع فريضة الاولى فى الثانية صار كل من الاولى مضروبا وباقى جميع الثانية ضرورة

لقيام الضرب بالطرفين (ومن تراه وارث) الميتين (الاثنين فاجعل له النصيب)
الحاصل (في الضربين) المارين فيما لو كانت اثنين وهذا من زياداته على الاصل
(والمبلغ) بالنصب مفعول لفعل محذوف يفسره مابعده اى اجعل المبلغ (الثانى)
وهو الذى صحت منه الاولى والثانية المسمى بالجامعة بجعل (مكان) التصحيح
(الاول لثالث قدمات منهم فاجعل وثالث التصحيح) اى والتصحيح الثالث (فى البيان
فاحفظه واجعله مكان) التصحيح (الثانى) وتمم العمل كما مر بان تاخذ سهام الميت
الثالث من الجامعة وتقسمها على مسئلته فان انقسمت فيها والا فاضرب وفق
الثالثة المعتبرة ثانية اوكلها فى كل الجامعة واعتبر الحاصل من ذلك كمسئلة واحدة
واقسمه على الورثة فى المسئلتين يحصل المطلوب (وهكذا فافعل بموت الرابع)
فاجعل له مسئلة واجعل المبلغ الثالث مكان الثانى والرابع مكان الثالث وخذ نصيبه
واقسمه على مسئلته على نحو مامر (بل) بموت (خامس اوسادس اوسابع)
وهلم جرا وهذا التعدد متصور بوجهين ان يموت ورثة الاول متعاقبة او يموت
وارث ثم وارثه والحكم فيهما واحد هذا (والاحسن الاضبط عند العمل) فى قسمة
المناسخات (للماهر السامى) فى صناعة الحساب ماتلقاه امام المتأخرين احمد بن
الهائم من استاذه ابى الحسن الجلاوى رحمهما الله تعالى وهو (طريق الجدول
وذا) الطريق (من الصناعة السنية) اى العالية فى فن الحساب (وفيه اضحى
راحة كلية) على الحساب لقلة الغلط وامن الشطط وطريقه بالاختصار ان تكتب
الورثة واحدا تحت واحد وتخط فوق كل واحد وتحت الاخير خطا مستقيما
الى جهة يسارك ثم تخط من اول الخطوط وآخرها الى انتهائها وبعد تصحيح المسئلة
تضع نصيب كل وارث بازائه وتضع العدد الذى صحت منه المسئلة فى دائرة كالقبة
وانزل بخط مع اخر الانصباء ثم اكتب مابعد الخط بازاء الميت الثانى مات وان
ورثه احد من الاولى فاكتب اسمه بازائه وان معه من غيرها او اختص غيرهم
بارثه فانزل بخطوط تحت الجدول متصلة به على عدد ذلك الغير وخط من اعلى
الجدول الى اخيرهم خطا واكتب اسماءهم فى البيوت بحيث يكون كل واحد
من الجميع تحت واحد فى الجدول الذى فيه الميت فوقه اوتحته ثم صحح الثانية واكتب
نصيب كل بازائه كما فعلت فى الاولى فيحدث جدول رابع ثم انظر بين نصيب الميت
من الاولى ومسئلته فان انقسم فانقل تصحيح الاولى الى جدول خامس واجعله
مكان الجامعة والا فاضرب وفق الثانية اوكلها فى تصحيح الاولى واكتب ماخرج وهو
الجامعة فى جدول خامس ثم اثبت الوفق المذكور اوالكل فوق تصحيح الاولى

(ووفق)

ووفق نصيب الميت اوكله فوق مسئلته على القبة فمن له من الاولى يضرب فيما فوقها ومن الثانية كذلك واثبت نصيب كل بازائه ومن له منهما يضرب فيما فوقهما ويجمع ويكتب بازائه ثم يجمع ذلك ويقابل بالمصحح فان خرج صحيحا فيها والا فيعاد الحساب ثم ان مات ثالث اورابع تفعل فى الجدول كما علمت * واعلم ان للميتين الاولين خمسة جداول واحد لورثة الاول وواحد لسهامهم وثالث لورثة الثانى والرابع لسهامهم وخامس للجامعة ثم لكل ميت ثلاثة جداول فاذا اردت معرفة الجداول كلها فى مسئلة من المناسخات فاضرب عدد الاموات فى ثلاثة ابدا واطرح من الحاصل واحدا ابدا فالباقى عدد الجداول فلو كانوا اربعة فاضرب عددهم فى ثلاثة يخرج اثناعشر اطرح واحدا يبقى احدعشر هى عددها وليس جدول القيراط بداخل فى ذلك لانه امر زائد على التصحيح وقدسموا ذلك بقلم الشباك وبقلم المنبر وقداطال فى سكب الانهر فى ذلك وذكر صورة لم يذكر فيها مثال الاستقامة فلنذكر صورة السراجية لاشتمالها على الموافقة والمباينة ايضا وهى زوج وبنت وام ثم مات الزوج عن امرأة وابوين ثم ماتت البنت عن ابنين وبنت وجدة ثم ماتت الجدة عن زوج واخوين * واعلم ان الاولى فى هذه الصورة ردية وان البنت فيها يتعين ان تكون من غير الزوج وقد رسمها فى الشرح وحرر قيراطها بهذه الصوره

	١		١	٢		٣	٤		٩	٣			
	١٦		٤	١٦		٦	٣٢		٤	١٢٨	٢٤	٨	٣
زوج	٤	مات											
بنت	٩		٠	٠٩	ماتت								
ام	٣		٠	٠٣	جده	١	٩	ماتت					
		زوجه	١	٠١			٢			٨	١	٤	٠
		اب	٢	٠٢			٤			١٦	٣	٠	٠
		ام	١	١			٢			٨	١	٤	٠
					ابن	٢	٦			٢٤	٤	٤	٠
					ابن	٢	٦			٢٤	٤	٤	٠
					بنت	١	٣			١٢	٢	٢	٠
								زوج	٢	١٨	٣	٣	٠
								اخ	١	٠٩	١	٠٥	١
								اخ	١	٠٩	١	٥	١
										٥	٤	١	

﴿ باب مخارج الفروض ﴾ اخره مع التصحيح عن المناسخات تبعا للاصل والانسب تقديمهما عليها كما فعل فى السراجية والمخارج جمع مخرج وهو اقل عدد يمكن ان يؤخذ منه كل فرض بانفراده صحيحا فالواحد ليس بعدد عند جمهور العلماء والحساب لا النحاة وللعدد خواص منها ماساوى نصف مجموع حاشيتيه القريبتين او البعيدتين كالخمسة حاشيتاها القريبتان اربعة وستة والبعيدتان كالثلاثة والسبعة ومجموع كل عشرة ونصفه خمسة (ثم الفروض) المذكورة فى القرآن (ستة) كما مر حال كونها متنوعة (نوعين مقسومة بينهما) اى بين النوعين (نصفين) ثلاثة نوع وثلاثة نوع آخر بالاستقراء (فالنصف) لوحذف الفاء واتى به منكرا لاستقام الوزن (ونصفه) وهو الرابع (ونصف النصف) اى نصف النصف المذكور ثانيا وهو الثمن (ثلاثة) من الستة (نوع) خبر ثان اى نوع اول من النوعين (بديع الوصف) وهذا على التنصيف للبداة بالاكثر الاكبر وان بدات بالاقل الاصغر يكون على التضعيف فتقول الثمن وضعفه وضعف ضعفه ولهم فيه عبارات مختلفة مر بعضها فى صدر الكتاب (ثانيهما) اى النوعين (الثلثان فى البيان والثلث والسدس) وهذا على التنصيف وهو المراد بقوله (على النقصان) والانحصار فى النوعين بالاستقراء عند الجمهور ووجهه انهم بحثوا عن اقل جزء من الفروض المذكورة فى الكتاب فوجدوا الثمن ومخرجه من ثمانية ومخرج النصف والربع موجود فيها بلا كسر فجعلوا الثلاثة المتناسبة نوعا واحدا ثم اقل جزء من الثمن السدس ومخرجه ستة ومخرج الثلثين والثلث موجود فيهما بلا كسر فجعلوها نوعا آخر وبعضهم جعل الكل نوعا واحدا ثم شرع فى بيان المخارج على ترتيب اللف فقال (فالنصف) الذى هو فرض خمسة مخرج (من اثنين) بقطع الهمزة (وافا فاسمعه) تقدم الكلام فى نظيره (والربع مخرجه) الصواب فى الوزن ان يقول ومخرج الربع اى الذى هو فرض اثنين (اتى من اربعة ومخرج الثمن من ثمانية لواحد يعرض وهو) الزوجة المكنى عنها بقوله (الجارية والثلثان) الذى هو فرض اربعة (الثلث) بحذف العاطف وهو فرض اثنين (من ثلاثة ومخرج السدس) الذى هو فرض سبعة (اتى من ستة و) اعلم ان الاصل فى ذلك ان تقول (مخرج الكسور من سميها) من الاعداد اى ما يناسبها فى المعنى ويشاركها فى اصول الحروف (كالثلث) مخرجه (من ثلاثة) فان الثلاثة سمى الثلث وكذا السدس من ستة لان اصلها سدسه ابدلت السين تاء وادغمت الدال فيها ولذا تصغر على سديسة وتجمع على اسداس وكذا مخرج الكسر المكرر

مخرج مفرده كالثلثين والسدسين (فانتبها) لذلك (و) لكن (استثن فرض النصف) اى فرضنا هو النصف (ياسميرى من ذاك اعنى) بالمشار اليه (عدة الكسور) فانه ليس مثلها لان من اثنين وليس ذلك سميا له والا لقيل ثنى بضم فسكون فاذا جاء فى مسئلة النصف فهى من اثنين او الربع فمن اربعة وهكذا وهذا عند الانفراد واما عند الاختلاط فلا يخلو اما ان يختلط كل نوع بنوعه اواحد النوع بالنوع الآخر فان كان الاول فمخرج الاقل منه يكون مخرجا للكل لان ما كان مخرجا لجزء يكون مخرجا لضعفه ولضعف ضعفه كالستة مخرج للسدس ولضعفه الثلث وضعف ضعفه الثلثين وكالثمانية مخرج للثمن ولضعفه الربع ولضعف ضعفه النصف كما ان مخرج الربع مخرج للنصف ومخرج الثلث مخرج للثلثين لما تقرر ان ان مخارج الكسور اذا تداخلت اكتفى بمخرج اقلها لان مخرج الاكثر اقل من مخرج الاقل ومتداخل به فيكتفى به لخروج الكل منه وان كان الثانى فحكمه ما بينه بقوله (والنصف اوبتأنى) بتحريك الياء للضرورة والجار متعلق بخلط والاضافة الى قوله (النوعين) على معنى من اى بكل النوع الثانى كمسئلة ام الفروج زوج وشقيقتين وام واخوة منها (اوبعضه) اى بعض النوع الثانى كواحد منه او اثنين كزوج وشقيقتين اووام (يخلط) فالمخرج (فى الحالين) اى حالى الاختلاط بالكل وبالبعض من ستة يجى (والربع اشتهر) انه اذا اختلط ايضا بالنوع الثانى (كلا وبعضا) اى بكله اوببعضه كزوجه وام وشقيقتين فقط اومع اختين لام (جاء من اثنى عشر) بقطع الهمزة للضرورة لتركبها من ضرب اثنين فى ستة اوثلاثة فى اربعة (والثمن) اذا اختلط بالنوع الثانى فالمخرج يأتى من عشرين (بعدالاربعة) اى من اربعة وعشرين لان مخرج اقل جزء من الثانى هوالستة وبينهما وبين الثمانية موافقة بالنصف فيضرب نصف احدهما فى كل الآخر (لكنه) اى اختلاط الثمن بالثانى (بالبعض) منه وهوالثلثان والسدس دون الثلث (خصص واتبعه) كزوجة وبنتين وام او زوجة وبنتين او زوجة وابن وام (و) اما (كله) اى النوع الثانى فلا يتصور اختلاط الثمن به نعم (يأتى برأى البعض) وهو ابن مسعود رضى الله تعالى عنه بناء على ان المحروم عنده يحجب حجب نقصان كابن كافر وزوجة وشقيقتين وام واخوة منها فالابن يحجب الزوجة عنده الى الثمن (وفى الوصايا باختلاط ناقص) كان ترك ابنا واوصى لزيد بثمن ماله ولعمرو بسدسه ولهند بثلثه ولبكر بثلثيه واجازه الابن فاصلها من اربعة وعشرين وتعول الى واحد وثلاثين لزيد الثمن ثلاثة ولعمرو

اربعة ولهند ثمانية ولبكر ستة عشرهذا واعلم ان الاختلاط (صوره) اى جميع مايتصور منه (بالقسمة العقلية خمسون بعدسبعة وفية) منها سبعة وعشرون موجودة شرعا تسمى منتجة وثلاثون عقلية فقط تسمى عقيمة وبيان ذلك ان النوع الاول ثلاثة والاختلاط منه اربعة نصف وربع او نصف وثمن اوربع وثمن او الكل المجموع سبعة والثانى كذلك فالحاصل من اختلاط النوع الاول بالثانى تسعة واربعون من ضرب سبعة فى سبعة واختلاط كل نوع بعضه ببعض اربعة يكن ثمانية يبلغ مجموعها ماذكر لكن لاوجود شرعا لثلاثين منها اذلا يتصور اجتماع الثمن والثلث على قول الجمهور كما مر ولا اجتماع النصف والربع مع الثلثين ولا اجتماع النصف والثمن مع الثانى او بعضه الا السدس ولا اجتماع الربع والثمن فقط اومع كل الثانى او بعضه ولا اجتماع كل الاول فقط اومع كل الثانى او بعضه فسقط بالاول اربع وكذا بالثانى وبالثالث ست وبالرابع ثمان وكذا بالخامس فالمجموع ثلاثون (و) قدعلم مما تقرر انه (ليس فى مسئلة) واحدة (تجتمع من الفروض) المذكورة (خمسة تتبع) بل لاتكون الا اربعة فاقل كما انصح به الشراح والمراد بدون الكسر فلا يرد انه قد تجتمع خمسة كزوج وام وشقيقة واخت لاب واختين لام فهى من ستة وتعول لعشرة (ومن يقل) كصاحب سكب الانهر (فى) تصوير (جمعها) انها قد (تزيد) منتهية (ستة) فروض كهؤلاء وزوجة بان يكون الميت خنثى وادعيا الزوجية فانه يثبت لكل فرضه (فقوله مردود) وكذا جوابه عنه بانه نادر لاحكم له لما مر ان الاصح عدم ارثهما لتقدم بينة المرأة

﴿ باب التصحيح ﴾ يطلق اصطلاحا بالاشتراك اللفظى على اخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لايقع الكسر على احد من المستحقين ورثة كانوا اوغرماء وعلى المخرج المصحح وهوذلك العدد واعلم انه (يحتاج فى التصحيح للمسائل) بالمعنى الاول (من الاصول سبعة ياسائلى ثلاثة من ذاك) وهى الاستقامة والموافقة والمباينة (بين الاسهم) المأخوذة من مخارجها (وبين اعداد الرؤس) من المستحقين (فاعلم واربع منها اتت مفصلة) وهى التماثل والتداخل والتوافق والتباين (بين الرؤس والرؤس فاجمله) ثم اخذ فى بيان السبعة مقدما الثلاثة الاول فقال (اولها سهام كل طائفة) من المستحقين (لو قسمت على الرؤس) بلا كسر (فاعرفه) كابوين واربع بنات (فالضرب لاتحتاجه) لاستقامة السهام على الرؤس (والثانية) من تلك السبعة ان تكون (طائفة واحدة موافية وانكسرت) اى ان تكون السهام منكسرة على طائفة واحدة فقط (و)

(لكن)

لكن لم يكن بين سهامهم ورؤسهم موافقة بل (باينت سهامهم عددهم) اى عدد رؤسهم (فاضربه) اى عدد رؤسهم وهو المنكسر عليه ويسمى جزء السهم (فى اصل لهم) اى فى اصل المسئلة او اصولها ان عالت فالحاصل من الضرب التصحيح كزوج وخمس اخوات اصلها من ستة وتعول لسبعة للزوج النصف ثلاثة وللاخوات الثلثان اربعة لاتستقيم ولاتوافق فاضرب رؤسهم فى سبعة يبلغ خمسة وثلاثين ومنها تصح (ثالثها ان) انكسرت السهام على طائفة واحدة لكن (وافقت سهامهم رؤسهم (فى مسئلة) اى فى مسئلتهم (فالوفق فاضربه) لو قال فالضرب للوفق (باصل المسئلة) لكان اولى اى فاضرب وفق عددهم فى اصل المسئلة يبلغ التصحيح كامراة وستة اخوة فالباقى ثلاثة توافق الستة بالثلث اثنين فاضربهما فى الاربعة تبلغ ثمانية فمنها تصح ، واعلم انه اذا كان المنكسر عليهم ذكورا واناثا بسط كل ذكر اثنين واعتبر عدد روس الاناث كما مر فى العصبات مثاله زوج وابن وثلاث بنات اصلها من اربعة فتجعل رؤس الاولاد خمسة والباقى وهو ثلاثة لايستقيم عليهم فاضرب عدد رؤسهم فى اصل المسئلة تصير عشرين ومنها تصح وانه اذا انكسر على فريق واحد كان لكل منهم بعد التصحيح سهام كل ذلك الفريق قبله فى المباينة او وفقها فى الموافقة ولكل سهم جزء السهم (رابعها) اى السبعة وهو اول الاربعة التى بين الرؤس والرؤس (بان يكون انكسرا نصيب جنسين اتى) اى ان يكون الكسر على طائفتين (او اكثر او ما ثلث اعدادهم) اى احد الجنسين المنكسر عليهم (رؤسهم) اى رؤس الجنس الاخر اى وتماثلت اعداد رؤسهم كاثنين واثنين وثلاثة وثلاثة (فى واحد) متعلق باضرب من (الاعداد فاضرب اصلهم) اى اصل مسئلتهم وقد جعل المضروب فيه مضروبا فان الحكم ان تضرب احد الاعداد المتماثلة فى اصل المسئلة فيحصل ما تصح منه على جميع الفرق كثلاث بنات وثلاثة اعمام فتكتفى باحد المتماثلين فاضرب ثلاثة فى اصل المسئلة تكن تسعة منها تصح ثم بين المراد من قوله او اكثر بقوله (والانكسار فى صنوف تظهر غايته اربعة) خلافا لمالك رحمه الله تعالى فعنده غايته ثلاثة (لا اكثر) اى لايكون الانكسار على اكثر من اربعة طوائف بالاستقراء التام (خامسها) اى الاصول السبعة وهو ثانى الاربعة (الاعداد فى التداخل) اى ان يكون بعض اعداد رؤس من انكسر عليهم سهامهم من طائفتين او اكثر متداخلا فى البعض كثلاثة واثنى عشر (اكثرها) مفعول مقدم (فاضرب باصل العمل) اى فاضرب اكثر تلك الاعداد فى اصل المسئلة يبلغ التصحيح كاربع زوجات وثلاث

جدات واثنى عشر عما فالثلاثة والاربعة متداخلة فى الاثنى عشر الذى هو اكثر فضربناه فى اصل المسئلة وهو ايضا اثنا عشر بلغ مائة واربعة واربعين فنها تصح ولو التداخل فى بعضها يكتفى فيه بالاكثر ثم ينظر بينه وبين غير المتداخلة فى التوافق والتباين (سادسها) وهو ثالث الاربعة (ان كان بعض العدد) من رؤس من انكسرت عليهم سهامهم من فرقتين او اكثر (وافق) كذا فى الاصل وصوابه قد وافق بزيادة قد ليصح الوزن (البعض) الاخر (بجزء مفرد) اياكان (ووفقه) اى وفق احد الاعداد (اضربه بكل) العدد (الثانى والخارج) بعد الضرب (اضربه بلا توانى) اى بطئ (فى وفق) عدد (ثالث موافق آتى) اى انه آتى موافقا فاضرب الخارج فى وفقه (و) اضربه فى (كله ان لم يوافق يافتى) بان باينه (واضرب جميع ما آتى من ذلك) العمل (فى العدد الرابع قل كذلك) اى فى وفقه ان وافق المبلغ الثانى او فى جميعه ان باين (ثم اضرب الحاصل) بعد تمام ضرب الرؤس بعضها فى بعض اوفى وفقها المسمى ذلك الحاصل (جزء السهم فى اصلهم) اى اصل مسألتهم يبلغ التصحيح (وافهم بديع النظم) وذلك كاربع زوجات وخمس عشرة جدة وثمان عشرة بنتا وستة اعمام اصلها من اربعة وعشرين للزوجات الثمن وهو ثلاثة لا يستقيم عليهن بل يباين فحفظنا عددهن وللجدات السدس بينهما مباينة فحفظنا عددهن وللبنات الثلثان وبينهما موافقة بالنصف فاخذنا نصف رؤسهن وللاعمام الباقى وبينهما مباينة فحفظنا عددهم فالمحفوظ اربعة وستة وتسعة وخمسة عشر وبين الاربعة والستة موافقة بالنصف فضربنا نصف احدهما فى كل الاخر بلغ اثنى عشر وهو موافق للتسعة بالثلث فضربنا ثلث احدهما فى كل الاخر بلغ ستة وثلاثين وبينهما وبين خمسة عشر موافقة بالثلث ايضا فتضربها فى خمسة ثلث خمسة عشر يبلغ مائة وثمانين هى جزء السهم فيضرب فى اصل المسئلة اربعة وعشرين يبلغ اربعة الاف وثلاثمائة وعشرين ومنها تصح فمن له شئ من الاصل اخذه مضروبا فى جزء السهم (سابعها تباين الاعداد) اى ان تكون اعداد من انكسر عليهم من طائفتين او اكثر متباينة (فاضرب جميع النوع والافراد) اى ضرب جميع النوع اى افراده (فى ثان نوع) بحذف الياء للضرورة (ثم كل الخارج فى) جميع (الثالث اضربه بغير حرج والمبلغ الثانى بكل الرابع ياصاح فاضربه بلا منازع ثم اضرب المجموع) المسمى (جزء السهم كما مضى فى اصل هذا الحكم) اى فى اصل المسئلة فما كان فهو التصحيح وذلك كامرأتين وعشر بنات وست جدات وسبعة اعمام فجزء السهم هنا مائتان

وعشرة لتوافق رؤس البنات والجدات لسهامهم بالنصف فاضربها فى اصل المسئلة وهو هنا اربعة وعشرون يحصل التصحيح وذلك خمسة الآف واربعون ومنها تستقيم (و)اعلم انه (ان اتت فى العول من مسائل) من زائدة فى الاثبات ومسائل فاعل اتت اى ان كانت المسئلة عائلة اى زائدة على المخرج كما علمته فى العول (فضربك الاصل مع العول اجعل) اى اجعل ماتضرب فيه جزء السهم الاصل مع العول كما مثلنا به فى ثانى الاصول * فان قلت ينبغى ان تكون الاصول ثمانية اربعة بين السهام والرؤس واربعة بين الرؤس والرؤس * قلت لالم تعتبر المداخلة بين اعداد الرؤس والسهام اعتبرت سبعة لدخول بعض صور المداخلة فى الاستقامة وبعضها فى الموافقة * واعلم ان الموافقة لاتتأتى فى كل صنف من الاصناف الاربعة التى يقع الكسر عليها لان منها الزوجات ولهن الربع اوالثمن ثلاثة من اثنى عشر اواربعة وعشرين فان كن ثلاثا فسهامهن منقسمة عليهن كما لوكانت واحدة وان كن ثنتين اواربعا فباينة فثبت عدم موافقتهن فسقطت هذه من الحالات الخمس ﴿ فصل فى معرفة التماثل والتداخل والتوافق والتباين بين العددين ﴾ كان حقه ان يذكر فى باب التصحيح يتوقف التصحيح عليه لكن لما كان من محض مسائل الحساب اخرجه عنه ووجه الحصر فى الاربعة ان العددين اما ان يتساويا اولا الاول التماثل والثانى اما ان يفنى الاقل الاكثر اولا الاول التداخل والثانى اما ان يفنيهما عدد ثالث اولا الاول التوافق والثانى التباين وقد بين ذلك بقوله (والعدد الذى يساوى) العدد (الاخر كمية) اى من جهة الكمية (مماثل كاترى) تصويره بقوله (كاثنين والاثنين) بقطع همزة الثانى ضرورة وحاصله ان تماثل العددين عبارة عن كون احدهما مساويا للاخر فى الكمية كامثل وكاربعة واربعة وهكذا على التساوى (والتداخل) بين العددين ان يكون كخمسة مع عشرة ياكامل) وكثلاثة مع تسعة (ونوعوا) فى طريق معرفته(تفسيره)انواعا متنوعة (و) الذى (اشتهرا منها) انه (الذى يفنى الاقل) منهما (الاكثر) بمعنى انه اذا طرح مقدار الاقل من الاكثر مرتين او مرات افنى الاكثر فانك اذا طرحت الخمسة من العشرة مرتين لم يبق منها شئ وكذا اذا طرحت الثلاثة من التسعة ثلاث مرات ومن الطرق ان تقسم العدد الاكثر منهما على العدد الاقل فينقسم قسمة صحيحة بلا كسر فاذا قسمت العشرة على خمسة قسمين صحت بلا كسر اوالتسعة على الثلاثة ثلاثة اقسام فكذلك ومنها ان تزيد على الاقل مثله اوامثاله فيساوى الاكثر (وما) اى

والعددان اللذان لايفنى اقلهما الاكثر بل (فنى) بسكون الياء اى فنى ذانك العدادن وافرد الضمير مراعاة للفظما (بثالث التعداد) اى بعدد ثالث وهو مخرج جزء الوفق الذى اتفقا فيه من الاثنين الى العشرة بالاستقراء (فاجعله من توافق الاعداد) وذلك (كتسعة مع ستة) فانه (يفنيهما ثلاثة) فيكون (بالثلث جا) بدون همز (وفقهما) اى هما متوافقان بالثلث قال فى الملتقى وتوافقهما بان تنقص الاقل من الاكثر من الجانبين حتى توافقا فى مقدار فان توافقا فى احد فهما متباينان وان فى اكثر فهما متوافقان فان كان اثنين فهما متوافقان بالنصف وان ثلاثة فبالثلث وان اربعة فبالربع وهكذا الى العشرة انتهى لماس ان مخرج كل كسر سميه الا النصف وتسمى هذه الكسور المنطقة وان اتفقا فيما وراءها سمى اصم وكانت النسبة اليه بلفظ الجزئية منه لاغير كما نبه عليه بقوله (وان فنى بثالث اصم) كاحد عشر اوثلاثة عشر مثلا (فوفقه) ذلك العدد وينسب اليه (بالجزء) اى بلفظ الجزئية (ياذا الفهم) فالاول كاثنين وعشرين مع ثلاثة وثلاثين والنسبة اليه جزء من احد عشر جزء من الواحد والثانى كاربعة وثلاثين مع واحد وخمسين ونسبته جزء من سبعة عشر جزأ من واحد واعتبر هذا الاصل فى غيره (وبعد هذا رابع الاقسام تباين) اى تباين العددين (وافاك فى الختام) وهو مالا يفنيهما عدد ولايفنى احدهما الاخر وذلك (كسبعة) اوخمسة (مع الثلاث تقصد وليس ذا يفنيه الا الواحد) والواحد ليس بعدد كما علمته وطريق معرفته بما مر عن الملتقى وبيانه اذا نقصت الثلاث من السبعة بقى اربعة واذا اسقطت الاربعة من السبعة بقى ثلاثة واذا نقصت الثلاثة من الاربعة بقى واحد وكذا اذا نقصت الثلاثة من الخمسة بقى اثنان واذا اسقطت الاثنين من الخمسة مرتين بقى واحد فهما متباينان بخلاف اسقاط الستة من العشرة مثلا اذ يبقى اربعة وبطرحها من الستة يبقى اثنان فبينهما موافقة بالنصف قال فى الشرح وانما زدنا ولايفنى احدهما الآخر تبعا لابن الكمال لئلا ينتقض الحد بالاثنين مع الاربعة فانه لايعد هما ثالث مع انهما متداخلان ولما بين التصحيح والنسب بين نصيب كل فريق فقال ﴿ فى معرفة حظ كل فريق والواحد منهم ﴾ اى فصل فى معرفة نصيب كل فريق من الورثة ونصيب كل واحد من الفريق واشار الى الاول بقوله (وان ترد) بعد تصحيح المسئلة (نصيب كل طائفة) كالزوجات والبنات والجدات (من ذلك التصحيح فورا تعرفه) اى ان تعرف نصيب كل من ذلك العدد الذى استقام على الكل (فسهمه) اى

(سهم)

سهم ذلك الفريق (المعروف اصل الحكم) اى المعروف من اصل مسئلته (كذلك فاضربه بجزء السهم) وهو الذى ضربته فى اصل تلك المسئلة قبل التصحيح (فما اتى) اى خرج (بالضرب) المذكور (من مقدار) بيان لما (نصيبه هذا بحكم البارى) تعالى وتوضيحه كخمس بنات وثلاث جدات وعمين فهى من ستة للبنات اربعة وللجدات واحد وللعمين الباقى واحد وبين السهام والرؤس مباينة وكذا بين الرؤس والرؤس فاضرب عدد البنات فى رؤس الجدات والحاصل خمسة عشر فى عدد العمين تصير ثلاثين هى جزء السهم اضربه فى اصل المسئلة تصير مائة وثمانين منها تصح فان اردت نصيب البنات من ذلك فاضرب نصيبهن اربعة فى جزء السهم يحصل مائة وعشرون هى حظهن وهكذا الجدات والعمان والى الثانى بقوله (وهكذا نصيب كل مفرد) من اصل المسئلة (ان رمته اضربه بذلك العدد) الذى ضربته فى اصل تلك المسئلة وذلك بان تقسم ما كان لكل فريق من اصل المسئلة على عدد رؤسهم ثم اضرب الخارج من القسمة صحيحا او منكسرا فيما ضربته فى اصل المسئلة فالحاصل نصيب كل فرد من ذلك الفريق ففى مسئلتنا لو اردت نصيب كل فرد من البنات فاقسم الاربعة التى لهن من اصل المسئلة على عددهن يخرج خمسة اخماس اضربها فى ثلاثين تصير اربعة اخماس ثلاثين يعنى اربعة وعشرين فهى نصيب كل منهن من مائة وعشرين وهكذا فى الجدات والعمين ويسمى هذا الوجه قسمة النصيب وثم وجوه آخر منها ماسموه طريق النسبة واليه اشار بقوله (وان تشأ فانسب سهام الجنس من اصل مسئلة لهم للرأس) اى انسب سهام كل فريق من الورثة من اصل المسئلة الى عدد رؤسهم مفردا (ثم اعط) باسقاط الهمزة للضرورة (منهم كل فرد يوجد) من اى افراد ذلك الفريق (من ذلك المضروب شيئا بقصد) حالة كون ذلك الشئ المعطى (بمثل تلك النسبة المذكورة وافهم معانى) باسكان الياء (احرف مسطورة) ففى مسئلتنا اذا نسبت الاربعة سهام البنات من اصل المسئلة الى الخمسة عددهن وجدتها اربعة اخماس فاعط كل واحدة بمثل تلك النسبة من الضرب وذلك اربعة اخماس ثلاثين اعنى اربعة وعشرين وقس الباقى وجعل فى السراجية هذا الوجه هو الاوضح لعدم الاحتياج الى الضرب والقسمة حتى قيل من ملك النسبة ملك الحساب لكن ربما كانت النسبة اعسر فيكون الاول ايسر ثم لما بين النصيب ذكر طريق القسمة فقال ﴿ فى قسمة التركة بين الوارث ﴾ وهى فى الاصطلاح حل المقسوم الى اجزاء متساوية عدتها كعدة احاد المقسوم عليه وهى الثمرة المقصود

بالذات وما مر من التصحيح ولو الحقه وسيلة اليها وهى اما ان تكون بين كل واحدة
او بين كل فريق فطريق الاولى ما افصح به بقوله (وان اردت قسمة للتركة
ما بين وارث عدت مشتركة فبين تصحيح وقدر المال) الذى هو التركة (ثلاثة
جاءت من الاحوال) وهى الاستقامة والموافقة والمباينة (فان يكن تماثل بينهما)
اى بين التصحيح والتركة (فظاهر فلا ترم ضربهما) ومثاله ظاهر (وان يكن
توافق) بينهما (قد وجدا) بجزءما (فاضرب سهام كل شخص قصدا من ذلك
التصحيح) متعلق بسهام (فى وفق) متعلق باضرب (اتى من قدر هذا المال) اى
اضرب سهام كل وارث من التصحيح فى وفق التركة (واقسم ياقى ماجاء مجموعا)
بالضرب (على وفق ورد من ذلك التصحيح) اى اقسمه على وفق التصحيح (لا)
على (كل العدد والخارج الذى اتى من ذلك) العمل اعنى القسمة (نصيب)
خبر عن الخارج (من قصدته هنالك) مثله زوج واخوان لام وشقيقتان اصلها
من ستة وتعول الى تسعة والتركة ستون دينارا وبينهما موافقة بالثلث فللزوج
من التسعة ثلاثة اضربها فى عشرين وفق التركة يكن ستين فاقسمها على الثلاثة
وفق التصحيح يخرج عشرون هى له من التركة ولاحد الاخوين سهم اضربه فى
الوفق يكن عشرين اقسمها على الثلاثة يخرج ستة وثلثان هى له ولاخيه مثله
وهكذا العمل فى الشقيقتين (وفى جميع المال) اى التركة (فاضرب ابدا تلك
السهام) اى سهام كل الوارث من التصحيح (لو تباين بدا) بينهما (والحاصل)
بالضرب (اقسمه على) جميع (التصحيح) فهو نصيب ذلك الوارث من التركة
كما افاده بقوله (واجن ثمار الكسر والتصحيح من روض ذاك الخارج المسطور
واجعله) اى الخارج (حظ الوارث المذكور) ومثاله زوج وام وشقيقة اصلها
من ستة وتعول الثمانية والتركة خمسة وعشرون دينارا فبين التصحيح والتركة مباينة
فاضرب الثلاثة التى للزوج فى كل التركة تبلغ خمسة وسبعين اقسمها على التصحيح
وهو ثمانية يخرج تسعة وثلاثة اثمان هى نصيبه وللاخت مثلها وهكذا العمل فى
سهمى الام وما ذكره لناظم تبعا للاصل من القسمة بطريق الضرب هو اشهر
اوجه خمسة ومنها طريق النسبة وهو اعمها لجريانه فيما لا يقسم كالحيوان والعقار
وبيانه ان تنسب ما لكل وارث من التصحيح اليه وتأخذ له من التركة بمثل تلك
النسبة ففى مسئلتنا انسب ثلاثة الزوج الى الثمانية تكن ثلاثة اثمان فخذها له من
التركة ومثلها للاخت وهكذا تفعل فى الام ومتى كان بين المسئلة والتركة اشتراك
بجزء فالاخصر رد كل منهما الى وفقه والعمل كما مر وطريق الثانية ما افصح به

(بقوله)

بقوله (وهكذا نصيب كل صنف) اى فريق (ان رمته) اى قصدت معرفته
(فاعمل بهذا الوصف) السابق غير انك تنظر ههنا بين اصل المسئلة والتركة
توافقا ونحوه على ما مر من النسب الاربع فلو ترك ثلاث جدات وبنات واعمام
فهى من ستة وتصح من ثمانية عشر فلو التركة عشرة دنانير كان بينهما موافقة
بالنصف فرد كلا منهما الى نصفه واضرب ما للبنات وهو اربعة فى الخمسة وفق
التركة يحصل عشرون اقسمها على الثلاثة وفق المسئلة يخرج ستة وثلثان هى
نصيب البنات وللجدات سهم اضربه فى خمسة واقسم على ثلاثة يخرج دينار وثلثان
وللاعمام كذلك ولو التركة سبعة دنانير كان بينهما مباينة فاضرب ما لكل فريق فى كل
التركة واقسم على كل المسئلة يخرج المطلوب هذا واختبار صحة القسمة فى جميع ما مر ان
تجمع الانصباء من الصحاح والكسور وتقابل المجموع بالتركة فان ساواها فالعمل
صحيح ولا فخطأ ولم يذكر ما اذا كان فى التركة كسر وله طرق احسنها ان تبسط
الصحيح والكسر من جنس الكسر فلو كان نصفا بسطت الجميع بان تضرب الجميع
فى مخرج الكسر وتزيد بسطه وتعتبر الحاصل كالصحيح وتبقى السهام صحيحة بحالها
وتعمل فى القسمة ما مر ثم تقسم ما يخرج لكل وارث على مخرج ذلك الكسر الذى
ضربت فيه التركة فالخارج المطلوب ثم شرع فى قسمة التركة بين ارباب الديون
فقال ﴿ فى قسمتها ﴾ اى فصل فى قسمة التركة المستغرقة (بين الغرماء) وتسمى
القسمة بالمخاصمة (وان تكن ضاقت عن الديون) التى تعدد اصحابها (اموال
ميت) بالتخفيف (فى الورى مديون فاقسم جميع المال) اى التركة (بين الغرما)
على الوجه الاتى وذلك (من بعد تجهيز) له اولمن تجب عليه نفقته (كما تقدما)
اما ان لم تضق التركة بان كانت تفى او تزيد اخذ كل حقه تماما بلا قسمة وكذا
او نقصت واتحد صاحب الدين اخذ الباقى بعد التجهيز وما بقى ففى ذمة المديون
ان شاء عفا عنه او تركه الى الآخر وبين كيفية القسمة بقوله (واجعل جميع
الدين) فى الاعتبار (كالتصحيح) فى مسئلة الورثة (من بعد جمع الكسر) ان اشتمل
على كسر (و) جمع (الصحيح وكالسهام) لكل وارث (كل دين) لشخص
(بجمل وهكذا) كالارث جاء العمل لمعرفة نصيب كل غريم كالعمل السابق
فى القسمة بين الورثة فانظر بين مجموع الديون وبقية التركة فان توافقا كما لو
ترك اثنى عشر دينارا وعليه ثمانية عشر لزيد اربعة ولبكر ديناران ولعمرو اثنا
عشر دينارا فالموافقه بالسدس فاضرب دين كل شخص الوفق واقسم الحاصل
على وفق مجموع الديون يخرج لزيد ديناران وثلثان ولبكر دينار وثلث ولعمرو

ثمانية وان تباينا كالوفرضنا التركة فى مسئلتنا احد عشر فاضرب دين كل فى كل التركة واقسم الحاصل على مجموع الديون يخرج نصيب كل ثم شرع فى مسئلة التخارج فقال ﴿ فى التخارج ﴾ هو لغة تفاعل من الخروج واصطلاحا صلح على اخراج بعض الورثة اوالغرماء بشئ معين له من التركة وهو جائز اذا تراضوا عليه واصله صلح عثمان لامراة عبدالرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنهما عن ربع ثمنها على ثلاثة وثمانين الف دينار بحضرة الصحابة فكان اجماعا وبين طريقه بقوله (وان يكن صالح بعض الغرماء عن حقه بأخذ شئ) من التركة (علما اووارث) مبتدأ (عن ارثه قد سالما) اى صالح خبره (فاطرح) بعد تصحيح المسئلة على تقدير وجوده (نصيب كل شخص منهما من ذلك) متعلق باطرح (التصحيح) ان كان الصالح وارثا (و) اطرحه من (الديون) ان كان المصالح من اربابها (ومابقى) بسكون الياء المثناة (من تركة) بسكون الراء (المديون على) قدر (سهام من بقى) من التصحيح والياء ساكنة ايضا (فيقسم او) على (قدر دين من تبقى منهم) اى من الغرماء لخروج المصالح منهم كما لا يخفى (مثاله زوج وام وعم) مسئلتهم (من ستة فالثلث) اثنان (تعطى) اى تعطاه (الام والنصف) ثلاثة (حق الزوج ثم) الواحد (الباقى للعم وهو السدس باتفاق فى الزوج لو على) مافى ذمته من (الصدق فاطرح من التصحيح) سهامه اعنى (نصفا) يبقى ثلاثة اسهم ثم اقسم باقى التركة وهو ماعدا المهر على سهام الام والعم كما هى اثلاثا بقدر سهامهما من الستة قبل التخارج (مانحا) اى معطيا (سهما لذاك العم والسهمان للام وهو الحق فى البيان واجعل كان الزوج باق حكما) فى حق الام والعم (وليس كالمعدوم حقق فهما كيلا يصير الفرض) الذى هو (ثلث الام سهما و) يصير (باقى المال) وهو سهمان (فروض العم لان ثلث المال باتفاق نصيبهما لا ثلث هذا الباقى) والحاصل انه لو جعل المصالح كان لم يكن لزم ان يقع الخطأ فى بعض المواد كما فى مسئلتنا اذ يلزم ان يكون للام سهم وللعم سهمان وهو خلاف الاجماع كما افصح به السيد وغيره (وهو) اى ما مر من البيان فى المسئلة المذكورة (الصواب الحق فى الانام فانه منزلة الاقدام وقد سهى فيه ذوو الاخيار كصاحب المجمع و) صاحب (المختار فجعلوا) فى مسئلتنا (سهمين فرض العم وثلث باقى المال سهم الام) وهو خلاف الاجماع كما علمت وانما قلنا فى بعض المواد اذ لو كان مكان العم اب لا يتغير فرض الام بفرض وجود الزوج او عدمه لكنه يفرض وجوده طردا للبيان هذا وقد جرت عادة اهل الفن بايراد

المسائل الملقبات ومسائل المعاياة فى اخر كتبهم لتشحيذ الاذهان حذفناها خوف الاطالة وقدتقدم بعضها فى محالها كالغراوين والاكدرية وغيرهما فمن رام الزيادة فعليه بالمطولات وبعدما انهى الكلام على مايتعلق بالفن ختمه بما بدابه فقال (والحمد للاله) تقدم الكلام عليه فى صدر الكتاب (ذى الانعام على جزيل) اى كثير (الفضل) من اضافة الصفة الى الموصوف (والختام) عطف على جزيل وفى القاموس ختمه ختما وختاما طبعه والشئ ختما بلغ اخره ومقتضاه انه لم يجئ مصدر الثانى على ختام خلافا لما يوهمه كلام الشرح فالظاهر كونه بمعنى الاختتام اومصدرا بمعنى الفاعل اى خاتمة الكتاب (حمدا) مفعول مطلق ووصفه بقوله (يفوق نفحة) اى رائحة (الازهار وطلعة) عطف على نفحة (البدور والاقمار) فى القاموس القمر يكون فى الليلة الثالثة والبدر والقمر الممتلئ (وافضل الصلاة والتسليم على نبى الرحمة الرحيم خير الورى) اى الخلق او اكثرهم خيرا وهوضد الشر (من ايد) اى قوى (الاسلاما) باللسان والسنان (وبين الحلال والحرما) اكمل بيان (محمد سر) اى اصل (الوجود) اى الموجودات (المصطفى) اى المختار على الخلق (وخاتم) اى اخر (الرسل الكرام) جمع كريم ضد اللئيم (الشرفا) جمع شريف من الشرف وهو العلو والمجد (و) على (آله البدور فى افق الهدى و) على (صحبه نجوم اهل الاهتدا) فيه تلميح الى حديث اصحابى كالنجوم ولايخفى مافى كلامه من الاستعارة (كذا على احزابه) جمع حزب وهو جند الرجل واصحابه الذين على رايه والطائفة من الناس (الانصار) جمع ناصر غلب على طائفة من اصحابه عليه الصلاة والسلام (والتابعين) جمع تابع وهومن سمع من صحابى فاكثر (صفوة) اى خلص (الاخيار) جمع خير بالتشديد (ماراق) اى صفا (نظم الحمد كالجمانى) اى كصفا اللؤلؤ واحده جمانه (لربنا) متعلق بالحمد (من عابد الرحمن) اسم الناظم وادخال الالف فى عبد غير مخرج للكلمة عن اصل معناها واستعمله الناس كثيرا قاله السيوطى (وقال) عطف على راق (بعد الشكر فى الختام) للمنظومة (ارخ) امر من التاريخ بالهمز وهوان ياتى المتكلم بلفظ اذا عدت حروفه بحساب الجمل بلغت عدد السنين التى يريدها من الهجرة مقدما عليه بلافصل مايدل على ذلك مما اشتق من لفظ التاريخ كارخ وتاريخه ونحوه والشائع اعتبار الحروف المرسومة وقديعتبرون المنطوقة وقول الناظم هنا (لها) اى للمنظومة (لآلى النظام) اراد به سنة الف ومائة وتسعة عشر كما صرح به فى شرحه وهو مختل على الطريقتين اذ لفظ لآلى جمع لؤلؤة مشتمل على

لام فهمزة فالف فهمزة فان اعتبر الملفوظ زاد واحد اوالمرسوم زاد اكثر اذ
رسم لآلى بياء فى الاخر تحت الهمزة * وهذا اخر ما اردنا ايراده على هذه المنظومة
رحم الله تعالى ناظمها ونفع قارئها امين والحمد لله وحده وصلى الله على من لا نبي
بعده وكان الفراغ من تسويد هذه الوريقات نهار الثلاثا الخامس والعشرين من
ذى القعدة الحرام سنة الف ومأتين وستة وعشرين من الاعوام على يد الفقير
مؤلفها محمد امين ابن عمر عابدين عفى عنه وعن والديه وعن مشايخه ومن له حق عليه آمين

كاتقول واستمر ذلك اوْواستمر ماذكرته (ومنها)قولهم ومن ثم وهى فى الاصل موضوعة للمكان البعيد واذا وقعت فى عباراتهم يقولون ومن هناك اومن هنا اى من اجل ذلك كان كذا فاذا فسروها بهناك ففيه تجوز من جهة واحدة وهى استعمالها فى المكان المجازى واذا فسروها بهنافيه تجوزان (الاول)وكونها فى القريب ولكن الجمع بين تفسيرها بهنا القريب وبين قولهم اى من اجل ذلك كما وقع للعلامة الجلال المحلى فى شرحه على جمع الجوامع فيه منافاة لان ذلك من اشارات البعيد اللهم الا ان يقال استعمل هنا فى البعيد مجازا وذلك فى القريب كذلك اويقال كما قال بعضهم اشاراولا بهنا الى قرب المشار اليه لقرب محله ومافهم منه (وثانيا) بذلك الى بعده باعتبار ان المعنى غيرمدرك حسا فكأنه بعيد) وفى شرح التسهيل للدماميني مانصه وانظر فى قول العلماء ومن ثم كان كذا هل معناه معنى هنالك اى التى للبعد اوهى هنا التى للقرب والظاهر هوالثانى انتهى * ثم ممايتبغى التأمل فى علاقة هذا المجاز وفى قرينته ويمكن ان تجعل العلاقة المشابهة فان المعنى محل للفكر وحده اليه بملاحظته المرة بعدالاخرى كما ان المكان محل للجسم والترددااليه باثباته المرة بعد الاخرى اوالاشارة للالفاظ فانها محل للمعنى كما ان المكان محل الجسم والقرينةاستحالة كون المعنى اوالالفاظ مكانا حقيقياوقال بعضهم فى قول ابن الحاجب ومن ثم اختلف فى رحمن قوله ومن ثم الاشارة الى المكان الاعتبارى كانه شبه الاختلاف المذكور فى شرط تأثير الالف والنون انه انتفاءفعلانة اووجودفعلى بالمكان فى ان كلا منهما منشأامراذالمكان منشاءالنباتات والاختلاف المذكور منشأ اختلاف اخر وهو الاختلاف فى صرف رحمن فجعل الاختلاف المذكور من افراد المكان ادعاءثم شبه المكان الاعتبارى بالمكان الحقيقى لاشتراكهما فى المكانية وذكر اللفظ الموضوع للمكان انتهى (ومنها) قولهم ايضا هو مصدر آض يئيض واصل آض ايض كباع تحركت الياء وانفتح ماقبلها قلبت الفا واصل يئيض يئيض بزنة يفعل نقلت حركة الياء الى الهمزة واما اعرابه فذكر ابن هشام فى رسالة تعرض فيها للمسئلة ان جاعة توهموا انه منصوب على الحال من ضمير قال وان التقدير وقال ايضا اى راجعا الى القول وهذا لايحسن تقديره الا اذا كان هذا القول صدر من القائل بعد صدور القول السابق له وليس ذلك بشرط بل تقول قلت اليوم كذا وقلته امس ايضا وكتبت اليوم وكتبت امس ايضا قال والذى يظهرلى انه مفعول مطلق حذف عامله اوحال حذف عاملها وصاحبها اى ارجع الى الاخبار رجوعا ولااقتصر على ماقدمت اواخبر راجعا فهذا هو

الذى يستمر فى جميع المواضع ومما يونسك بان العامل محذوف انك تقول عنده مال
وايضا علم فلا يكون قبلها ما يصلح للعمل فيها فلابد حينئذ من التقدير واعلم انها انما
تستعمل فى شيئين بينهما توافق وينفى كل منهما عن الاخر فلا يجوز جاء زيد ايضا
ولا جاء زيد ومضى عمرو ايضا ولا اختصم زيد وعمرو ايضا انتهى ملخصا (ومنها)
قولهم اللهم الا ان يكون كذا ونحوه اقول اصله ياالله حذف حرف النداء وعوض
عنه الميم للتعظيم والتفخيم ولا تدخل عليها يا فلا يقال يا اللهم الا شذوذا
فى الشعر كما قال ابن مالك

والاكثر للهم بالتعويض ❊ وشذ يا اللهم فى قريض

ثم الشائع استعمالها فى الدعاء ولذا قال بعض السلف اللهم مجمع الدعاء وقال بعضهم
الميم فى قول اللهم فيه تسعة وتسعون اسما من اسماء الله تعالى واوضحه بعضهم بان الميم
تكون علامة الجمع لانك تقول عليه للواحد وعليهم للجمع فصارت الميم فى هذا
الموضع بمنزلة الواو الدالة على الجمع فى قولك ضربوا وقاموا فلما كانت كذلك زيدت
فى اخر اسم الله تعالى لتشعر وتؤذن بان هذا الاسم قد اجتمعت فيه اسماء الله تعالى
كلها فاذا قال الداعى اللهم فكأنه قال ياالله الذى له الاسماء الحسنى قال ولاستغراقه
ايضا لجميع اسماء الله تعالى الحسنى وصفاته لا يجوز ان يوصف لانها قد اجتمعت
فيه وهو حجة لما قال سيبويه فى منعه وصفه انتهى ثم انهم قد يأتون بها قبل الاستثناء
اذا كان الاستثناء نادرا غريبا كانهم لندوره استظهروا بالله فى اثبات وجوده قال
بعض الفضلا وهو كثير فى كلام الفصحاء كما قال المطرزى نبه على ذلك الطيبى
فى سورة المدثر وفى الكشف بعد كلام واما نحو قولهم اللهم الا ان يكون كذا
فالغرض ان المستثنى مستعان بالله تعالى فى تحقيقه تنبيها على ندرته وانه لم يأت
بالاستثناء الا بعد التفويض لله تعالى انتهى وذكر العلامة المحقق صدر الشريعة
فى اوائل كتابه التوضيح شرح التنقيح ان الاستثناء المذكور مفرغ من اعم الظروف
لان المصادر قد تقع ظروفا نحو آتيك طلوع الفجر اى وقت طلوعه واوضح
ذلك العلامة بدر الدين الدماميني فى شرحه على المغنى عند الكلام على عسى عند
قول المغنى ولكن يكون الاضمار فى يقوم لا فى عسى اللهم الا ان تقدر العاملين
تنازعا زيدا فقال الاستثناء فى كلام المصنف مفرغ من الظرف والتقدير ولكن
يكون الاضمار فى يقوم لا فى عسى كل وقت الا وقت ان تقدر العاملين تنازعا ووقع
التفريغ فى الايجاب لاستقامة المعنى نحو قرأت الا يوم كذا ثم حذف الظرف بعد
الا وانيب المصدر عنه كما فى اجيئك يوم قدوم الحاج واللهم معترض وانظر موقعها

هنا فقد وقع فى النهاية انها تستعمل على ثلاثة انحاء احدها ان يراد بها النداء
المحض كقولك اللهم ارحمنا الثانى ان يذكره المجيب تمكينا للجواب فى نفس السامع
يقول لك القائل اقام زيد فتقول انت اللهم لا والثالث ان يستعمل دليلا على الندرة
وقلة وقوع المذكور كقولك انا لا ازورك اللهم اذا لم تدعنى الاترى ان وقوع الزيادة
مقرونة بعدم الدعاء قليل انتهى وظاهره ان المعنى الاول والثانى لا يأتيان هنا وفى تأتى
الثالث فى هذا المحل نظر انتهى كلام الدمامينى لعل وجه النظر ان قول ابن الاثير
فى النهاية الاترى الخ يفيد انه لابد ان يكون ما بعدها نادرا فى نفسه وقد يقال لا يلزم
ذلك بقرينة قوله يستعمل دليلا على الندرة الخ فافادانها تدل على ان ما بعدها نادر بالنظر
لى ما قبلها وان كان فى نفسه غير نادر فليتأمل (ثم اعلم) ان قوله ووقع التفريغ
فى الايجاب فيه نظر لان قول المغنى وكون الاضمار فى يكون لا فى عسى الخ معناه لا يكون
الاضمار فى عسى فى وقت من الاوقات الا فى كذا فالوقت المقدر نكرة فى سياق النفى
فالاستثناء بعدها استثناء من المنفى كما فى قولك لا يأتينا زيد الايوم كذا نعم قد يعبرون بنحو
قولك هذا ضعيف الا اذا حمل على كذا فهو استثناء مفرغ فى الاثبات صورة ولكنه
فى المعنى نفى لان معنى ضعيف انه لا يعتمد عليه مثلا وقال فى المغنى آخر الكتاب فى اول
الباب الثامن ما نصه السادسة وقوع الاستثناء المفرغ فى الايجاب نحو (وان كانت
لكبيرة الا على الخاشعين ويأبى الله الا ان يتم نوره) لما كان المعنى وانها لا تسهل الا على
الخاشعين ولا يريد الله الا ان يتم نوره انتهى (ومنها) قولهم لابد من كذا اى
لا مفارقة وقد يفسر بوجب وذلك لان اصله فى الاثبات بدالامر فرق وتبدد تفرق
وجاءت الخيل بدادا اى متفرقة فاذا نفى التفرق والمفارقة بين شيئين حصل تلازم
بينهما دائما فصار احدهما واجبا للآخر ومن ثم فسروه بوجب وبد اسم مبنى
على الفتح مع لا النافية لانه اسمها والخبر محذوف اى لنا او نحوه وقد يصرح به وذكر
الفنرى فى حواشى المطول ان الجار والمجرور متعلق المنفى اعنى بد على قول البغداديين
حيث اجازوا لا طالع جبلا بترك تنوين الاسم المطول اجراء له مجرى المضاف
والبصريون اوجبوا فى مثله تنوين الاسم وجعلوا متعلق الظرف فيما بنى الاسم
فيه على الفتح كما فيما نحن فيه محذوفا هو خبر المبتدأ اى لابد ثابت لها وقوله من كذا
خبر مبتدأ محذوف اى البد المنفى من كذا وهذه الجملة الاسمية المبنية لا محل
لها من الاعراب لانها جملة مستأنفة لفظا ويجوز ان يكون من كذا متعلقا بما دل
عليها لا بد اى لابد من كذا وقد اشار الشريف فى اواخر بيان المفتاح الى ان الظرف
فى مثله خبر الا حيث قال فى قوله لا تلق لا اشارته ان لا اشارته ليس معمولا للتلق

والاولى حسب نصبه على التشبيه بالمضاف بل هو خبر لا فتأمل وقس على ماذكر نظائر
هذا التركيب انتهى (اقول) هذا ظاهر فيما اذا قيل لابد من كذا اما اذا قيل لابد
لكذا من كذا فالخبر هو الظرف الاول الا ان يقال من تعدد الاخبار تأمل ثم قوله
ويجوز ان يكون متعلقا بما دل عليه لابد اى لابد من كذا فيه نظر اذ لافرق بين هذا
المقدر والمذكور فلا حاجة الى تقدير هذا ووقع فى بعض العبارات لابد وان يكون
واستعمله السعد فى كتبه ايضا وقال الفنرى ان الواو مزيدة فى الخبر وقال بعض
المحشين هذه الواو للصوق اى لزيادة لصوق لابالخبر انتهى وفيه بحث فان الكون
المنسبك من ان والفعل لايصلح ان يكون خبرا هنا فان قيل حذف الجار بعد ان
وان مطرد قلنا اذا قدر الجار يكون لغوا متعلقا بقوله بد والخبر محذوف كما مر
على ان صاحب المغنى لا يثبت واو اللصوق كما ذكره بعض الفضلاء ورجح ان الواو
هنا زائدة وهى التى دخولها فى الكلام كخروجها ورأيت فى بعض الهوامش انه
روى عن ابى سعيد السيرافى فى كتاب سيبويه انه قال تجيء الواو بمعنى من فان ثبت
ذلك يكون حمل الواو هنا عليه اولى من دعوى زيادتها فليراجع (ومنها) قولهم
هو كذا لغة او اصطلاحا قال ابن الحاجب انه منصوب على المفعولية المطلقة وانه
من المصدر المؤكد لغيره صرح به فى اماليه وفيه نظر من وجهين الاول ان اللغة
ليست اسما للحدث والثانى انها لوكانت مصدرا مؤكدا لغيره لكانت انما كانت
تأتى بعد الجملة فانه لايجوز ان يتقدم ولا يتوسط فلا يقال حقا زيد ابنى ولا زيد
حقا ابنى وان كان الزجاج يجيز ذلك (فان قلت) هل يجوز ان يكون مفعولا
لاجله او منصوبا على نزع الخافض او تمييزا (قلت) لايجوز الاول لان المنصوص
على التعليل لايكون الا مصدرا ولا الثانى لوجهين الاول ان اسقاط الخافض
سماعى واستعمال مثل هذا التركيب مستمر شائع فى كلام العلماء الثانى انهم التزموا
فى مثل هذه الالفاظ التنكير ولو كانت على اسقاط الخافض لبقيت على تعريفها الذى
كان مع وجود الخافض كما بقى التعريف فى قوله (تمرون الديار ولم تعوجوا) واصله
تمرون على الديار وبالديار ولا الثالث لان التمييز اما تفسير للمفرد كرطل زيتا او تفسير
للنسبة كطاب زيد نفسا وهذا ليس شيأ منهما اما انه ليس تفسيرا لمفرد فلانه
لم يتقدم مبهم وضعا فيميز واما انه ليس تفسير النسبة فلانه لم يتقدم نسبة (فان قلت)
يمكن انه من تمييز النسبة بان يقدر مضاف اى تفسيرها لغة فيكون من باب اعجبنى
طيبه ابا (قلت) تمييز النسبة الواقعة بين المتضايفين لاتكون الا فاعلا فى المعنى
ثم قد تكون مع ذلك فاعلا فى الصناعة باعتبار الاصل فيكون محولا عن المضاف

نحو اعجبنى طيب زيد ابا اذا كان المراد الثناء على ابى زيد وقد لا يكون كذلك فيكون صالحا لدخول من نحو لله دره فارسا وويحه رجلا فان الدر بمعنى الخير وويح بمعنى الهلاك ونسبتهما الى الرجل كنسبة الفعل الى فاعله وتعلق التفسير بالكلمة انما هو تعلق الفعل بالمفعول لا بالفاعل (فان قلت) ماوجه نصبه (قلت) الظاهر ان يكون حالا على تقدير مضاف من المحدود ومضافين من المنصوب والاصل تفسيرها موضوع اهل اللغة ثم حذف المتضايفان على حد حذفهما فى قوله تعالى (فقبضت قبضة من اثر الرسول) اى اثر حافر فرس الرسول ولما انيب الثالث عما هو الحال بالحقيقة التزم تنكيره لنيابته عن لازم التنكير ولك ان تقول الاصل موضوع اللغة بتقدير مضاف واحد ونسبة الوضع الى اللغة مجاز وهذا احسن الوجوه كذا حرره بعض المحققين وهو خلاصة ماذكره ابن هشام فى رسالته الموضوعة فى هذه المسئلة ومن اراد الاطلاع على ازيد من ذلك فعليه بها (ومنها) قولهم هو اكثر من ان يحصى ونحو قولهم زيد اعقل من ان يكذب وهو من مشكل التراكيب فان ظاهره تفضيل الشئ فى الاكثرية على الاحصاء وتفضيل زيد فى العقل على الكذب وهذا لا معنى له ونظائره كثيرة مشهورة وقل من يتنبه لاشكالها وقد حمله بعضهم على ان ان المصدرية بمعنى الذى ورده فى المغنى فى الجهة الثالثة من الباب الخامس من الكتاب بانه لا يعرف قائل به ووجهه بتوجيهين نظر فى كل منهما الدماميني فى شرحه عليه ونقل عن الرضى وجها استحسنه فقال قال الرضى واما نحو قولهم انا اكبر من اشعر وانت اعظم من ان تقول كذا فليس المقصود تفضيل المتكلم على الشعر والمخاطب على القول بل المراد بعدهما عن الشعر والقول وافعل التفضيل يفيد بعد الفاضل من المفضول وتجاوزه عنه فمن فى مثله ليست تفضيلية بل هى مثلها فى قولك بنت منه تعلقت بافعل التفضيل بمعنى متجاوز وباين بلا تفضيل فمعنى انت أعز على من ان اضربك اى باين من ان اضربك من فرط عزتك على وانما جاز ذلك لان من التفضيلية متعلقة بافعل التفضيل بقريب من هذا المعنى الاترى انك اذا قلت زيد افضل من عمرو فمعناه متجاوز فى الفضل عن مرتبته فمن فيما نحن فيه كالتفضيلية الا فى معنى التفضيل قال ولا مزيد عليه فى الحسن (ومنها) قولهم سواء كان كذا ام كذا فسواء اسم بمعنى الاستواء يوصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى (الى كلمة سواء بيننا وبينكم) وهو هنا خبر والفعل بعده اعنى كان كذا الخ فى تأويل المصدر مبتدأ كما صرح بمثله الزمخشرى فى قوله تعالى

(سواء عليهم ءانذرتهم أم لم تنذرهم) والتقدير كونه كذا وكونه كذا سيان
* وسواء لا يثنى ولا يجمع على الصحيح ثم الجملة اما استئناف او حال بلا واو او اعتراض
بقى هنا شبهة وهى ان ام لاحد المتعدد والتسوية انما تكون بين المتعدد لا بين
احده فالصواب الواو بدل ام اولفظ ام بمعنى الواو وكون ام بمعنى الواو غير
معهود وقد اشار الرضى الى تصحيح التركيب بما ملخصه ان سواء فى مثله خبر مبتدأ
محذوف اى الامران سواء ثم الجملة الاسمية دالة على جواب الشرط المقدر ان
لم تذكر الهمزة بعد سواء صريحا كما فى مثالنا او الهمزة وام مجردتان عن معنى
الاستفهام مستعملتان للشرط بمعنى ان ولو بعلاقة ان ان والهمزة يستعملان فيما
لم يتعين حصوله عند المتكلم وام واو لاحد الشيئين او الاشيأ والتقدير ان
كان كذا او كذا فالامر ان سواء والشبهة انما ترد اذا جعل سواء خبرا
مقدما ومابعده مبتدأ كذا فى حواشى المطول لحسن چلبى الفنرى وما عزاه الى
الرضى ذكره الدماميني عن السيرافى ايضا وفى حواشى الكشاف للسيد الشريف
وحكى بعض المحققين عن ابى على ان الفعلين مع الحرفين فى تأويل اسمين بينهما
واو العطف لان مابعد كلمتى الاستفهام فى مثل قولك قمت ام قعدت متساويان
فى علم المستفهم فاذا قيل سواء على اقمت ام قعدت فقد اقيمتا مع مابعدهما مقام
المستويين وهما قيامك وقعودك كما اقيم لفظ النداء مقام الاختصاص فى انا افعل
كذا ايها الرجل بجامع الاختصاص ثم ذكر ماحققه الرضى وما استدل به عليه
ومنه قوله ويرشدك الى ان سواء ساد مسد جواب الشرط لا خبر مقدم ان معنى
سواء على اقمت ام قعدت ولا أبالى اقمت ام قعدت واحد فى الحقيقة ولا ابالى ليس خبرا
لمبتدأ بل المعنى ان قمت ام قعدت فلا ابالى بهما انتهى وقد يأتون باو بدل ام وفى شرح
القطر للعلامة الفاكهى من باب العطف لا يعطف باو بعد همزة التسوية للتنافى
بينهما لان او تقضى احد الشيئين او الاشياء والتسوية تقتضى شيئين لا احدهما
فان لم توجد الهمزة جاز العطف بها نص عليه السيرافى فى شرح الكتاب نحو
سواء على قمت اوقعدت ومنه قول الفقهاء سواء كان كذا او كذا وقرأة ابن
محيصن اولم تنذرهم واما تخطئة المصنف لهم فى ذلك فقد ناقشه فيها الدماميني
انتهى وذلك حيث قال فى شرحه على المغنى اعلم ان السيرافى قال فى شرح
الكتاب ماهذا نصه وسواء اذا دخلت بعدها الف الاستفهام لزمت ام
بعدها كقولك سواء على اقمت ام قعدت واذا كان بعد سواء فعلان بغير استفهام
كان عطف احدهما على الاخر باو كقولك سواء على قمت اوقعدت انتهى

كلامه وهو نص صريح يقتضى بصحة قول الفقهاء وغيرهم سواء كان كذا او كذا الى ان قال وحكى ان ابا على الفارسى قال لايجوز اوبعد سواء فلايقال سواء على قمت اوقعدت قال لانه يكون المعنى سواء على احدهما ولايجوز قلت ولعل هذا مستند المصنف فى تخطئة الفقهاء وغيرهم فى هذا التركيب وقد رد الرضى كلام الفارسى بما هو مذكور فى شرحه للحاجبية فراجعه ان شئت انتهى (ومنها) قولهم فى معرض الجواب ونحوه على انا نقول فيذكرون ذلك حيث يكون مابعدها قامعا للشبهة واقوى مماقبلها ويسمون علاوة وترقيا على ماتشعر به على ولكن يقال على من حروف الجر فامعناها هنا وما متعلقها ويظهر المراد مما ذكره فى المغنى حيث قال التاسع اى من معانى على ان تكون للاستدارك والاضراب كقولك فلان لايدخل الجنة لسوء صنيعه على انه لاييأس من رحمة الله وقوله

فوالله لاانسى قتيلا رزئته ❁ بجانب قوسى مابقيت على الارض
على انها تعفو الكلوم وانما ❁ توكل بالادنى وان جل مايمضى

اى على ان العادة نسيان المصائب البعيدة العهد

وقوله

بكل تداوينا فلم يشف مابنا ❁ على ان قرب الدار خير من البعد

ثم قال

على ان قرب الدار ليس بنافع ❁ اذا كان من تهواه ليس بذى ود

ابطل بعلى الاولى عموم قوله لم يشف مابنا فقال على ان فيه شفاء ما ثم ابطل بالثانية قوله على ان قرب الدار خير من البعد وتعلق على هذه بما قبلها كتعلق حاشا بما قبلها عند من قال به فانها اوصلت معناه الى مابعدها على وجه الاضراب والاخراج اوهى خبر لمبتدأ محذوف اى والتحقيق على كذا وهذا الوجه اختاره ابن الحاجب قال ودل على ذلك ان الجملة الاولى وقعت على غير التحقيق ثم جئ بما هو التحقيق فيها انتهى كلام المغنى

ومنها قولهم كل فرد فرد كقول المطول معرفة كل فرد فرد من جزئيات الاحوال قال المحقق الفنرى الاقرب انه من التأكيد اللفظى وقد يجعل من قبيل وصف الشئ بنفسه قصدا الى الكمال اوالمراد كل فرد منفرد عن الآخر وحاصله معرفة كل فرد على سبيل التفضيل والانفراد دون الاقتران وقديترك لفظ كل فى مثله مع ان العموم مراد كان يقال معرفة فرد فرد والظاهر ان

العموم مستفاد من قرينة المقام فان النكرة فى الاثبات قدتعم ويحتمل ان يحمل على حذف المضاف وهو كل بتلك القرينة

ومنها قولهم ولاسيما كذا قال المحقق الفترى لالنفى الجنس وسى مثل مثل وزنا ومعنى اسمها عند الجمهور واصله سوى اوسيو والواقع بعدها اذا كان معرفا اما مجرورا على انه مضاف اليه وما زائدة كما فى قوله تعالى (ايما الاجلين قضيت) اوبدل من ماوهى نكرة غير موصوفة اى لامثل شئ علم البيان*واما مرفوع خبر مبتدأ محذوف والجملة صلة ان جعلت ماموصولة اوصفة ان جعلت موصوفة والجر اولى من هذاوفى كان ضميرما اسمهاوخبرهامحذوف اى كائنا الشخص الذى هو الوجه لقلة حذف صدر الجملة الواقعة صلة اوصفة صرح به الرضى على انه يقدم فى اطراده لزوم اطلاق ماعلى ذات من يعقل وهم يأبونه وعلى الوجهين فحركة سى اعراب لانه مضاف واما منصوب على تقدير اعنى اوعلى انه تميز ان كان نكرة لان مابتقدير التنوين وهو كافة عن الاضافة والفتحة بنائية مثلها فى لارجل وقيل على الاستثناء فى الوجهين فعدم تجويز النصب اذا كان معرفة وهم من الاندلسى وعلى التقادير خبر لامحذوف عندغير الاخفش اى لامثل علم البيان موجود من العلوم فان التحلى بحقائقه احق بالتقديم من التحلى بحقائق غيره وعنده ماخبر لاويلزمه قطع سى عن الاضافة من غير عوض قيل وكون خبرلامعرفة وجوابه انه يقدر مانكرة موصوفة واما الجواب باحتمال ان يكون قدرجع الى قول سيبويه فى لارجل قائم من ان ارتفاع الخبرما كان مرتفعا به لابلا النافية فلا يفيد فيما نحن فيه كمالايخفى وقد يحذف منه كلمة لاتخفيفا مع انها مرادة ولهذا لايتفاوت المعنى كما فى قوله تعالى (تفتؤتذكر) اى لاتفتؤ لكن ذكر البلبانى فى شرح تلخيص الجامع الكبير ان استعمال سيما بلالا نظير له فى كلام العرب وقد تخفف الياء مع وجود لاوحذفها وقد يقال لاسواء مقام لاسيما والواوالتى تدخل عليها فى بعض المواضع كما فى قوله * ولاسيما يومابدارة جلجل اعتراضية ذكره الرضى وقيل حالية وقيل عاطفة ثم عدها من كلمات الاستثناء لكون مابعدها مخرجا عما قبلها من حيث اولويته بالحكم المتقدم والا فليس فيها حقيقته صرح به الرضى * وقد يحذف مابعد لاسيما وتنقل من معناها الاصلى الى معنى خصوصا فيكون منصوب المحل على انه مفعول مطلق فاذا قلت زيد شجاع ولاسيما راكبا فراكبا حال من مفعول الفعل المقدراى واخصه بزيادة الشجاعة خصوصا راكبا وكذا فى زيد شجاع ولاسيماوهوراكب

والواو التي بعده للحال وقيل عاطفة على مقدر كأنه قيل ولاسيما هو ولابس السلاح وهو راكب وعدم مجيء الواو قبله ح كثير الا ان المجيء اكثر انتهى

ومنها قولهم فقط كقول صاحب التلخيص والفصاحة يوصف بها الاخيران فقط قال المحقق التفتازاني في المطول وقوله فقط من اسماء الافعال بمعنى انته وكثيرا مايصدر بالفاء تزيينا للفظ وكأنه جزاء شرط محذوف اى اذا وصفت بها الاخيرين فقط اى فانته عن وصف الاول بها انتهى قال بعض المحشين وقال ابن هشام في حواشي التسهيل لم يسمع منهم الامقرونا بالفاء وهي زائدة لازمة عندي وقال الدماميني نقلا عن ابن السيد في نحو اخذت درهما فقط اخذت درهما فاكتفيت به فجعلها عاطفة قال وهو خير من قول التفتازاني وابن هشام بقي انه يرد على كلام المطول ان الفاء في جواب الشرط ليس للتزيين بل من حروف المعاني ففيه منافاة ويجاب بان الشرط المحذوف انما يعتبر لاصلاح الفاء المذكور للتزيين وليس في المعنى داع الا اعتبار الشرط المحذوف فذكر الفاء لتزيين اللفظ ففيه تقوية لجانب المعنى لرعاية جانب اللفظ هذا والاظهر ان قوله وكأنه توجيه ثان ثم انه قدر اداة الشرط المحذوفة اذا وكذا وقع لغيره والحق انه لايحذف من ادوات الشرط الا ان واورد عليه ابن كمال پاشا بعد ان نقل عن المغنى انها تكون بمعنى حسب كقد واسم فعل بمعنى يكفي ان المناسب للمقام جعلها بمعنى حسب وعلى تقدير جعلها اسم فعل فهي بمعنى يكفي قال فجعلها هنا اسم فعل وانها بمعنى انته غلط مرتين (ومنها) قولهم كائنا ماكان قال بعض المحققين جعل الفارسي مافي ضربته كائنا ماكان مصدرية وكان صلتها وهما في محل رفع بكائن وكلاهما على التمام اى كائنا كونه وقيل كائن من الناقصة وكان ناقصة ايضا وماموصولة استعملت لمن يعقل كما في لاسيما زيد وفي كائن ضمير هو اسمها وما خبرها وفي كان ضمير ما اسمها وخبرها محذوف اى كائنا الشخص الذي هو اياه ويجوز كون ما نكرة موصوفة بكان وهي تامة والتقدير لاضربنه كائنا شيأ وجد والمعنى لاضربنه كائنا بصفة الوجود من غير نظر الى حال دون حال مفردا كان اومركبا كلا اوجزأ ولعل هذا اولى من الذي قبله انتهى (اقول) ويخطر لى وجه آخر وهو ان ماصلة للتوكيد وكائنا وكان تامتان والمعنى لاضربنه موجودا وجد اى اى شخص وجد صغيرا او كبيرا جليلا اوحقيرا ❋ ووجه آخر وهو ان تكون ما اسما نكرة صفة لكائنا اوبدلا منه فاذا قلت لاضربن رجلا كائنا ماكان فالمعنى لاضربن رجلا موجودا شخصا وجد والمعنى على التعميم

كالاولى اى اى شخص وقد خرجوا على هذين الوجهين قوله تعالى (مثلا ما بعوضة)
ووقع فى عبارة المطول كائنا من كان انا او غيرى فقال الفاضل الفنرى كائنا حال
ومن موصوفة فى محل نصب خبر الكائنا والعائد محذوف اى كانه واعترض بامتناع
حذف خبر كان نص عليه ابن هشام وصاحب اللباب وغيرهما واجيب بانه ههنا
سماعى ثبت على خلاف القياس ولو قيل كان تامة وفاعله راجع الى من لم
يحتج الى ما ذكره وانا خبر مبتدأ محذوف اى هو انا او غيرى او بدل من من كان
على ان يكون من قبيل استعارة الضمير المرفوع للمنصوب كما استعير للمجرور
فى ما انا كانت انتهى (ومنها) قولهم بعد اللتيا والتى قال محقق الروم حسن
جلبى الفنارى اللتيا تصغير التى على خلاف القياس لان قياس التصغير ان يضم
اول المصغر وهذا ابقى على فتحته الاصلية لكنهم عوضوا عن ضم اوله بزيادة
الالف فى آخره كما فعلوا ذلك فى نظائره من اللذيا وذيا وذياك والمعنى بعد الخطة الصغيرة
والكبيرة التى من فظاعة شانها كيت وكيت حذفت الصلة ايهاما لقصور العبارة
عن الاحاطة بوصف الامر الذى كنى بهما عنه وفى ذلك من تفخيم امره ما لا
يخفى انتهى واصله ان العرب تقول ذلك فى الامر الصعب الذى لا يراد فعله
والتزموا عدم ذكر صلة لهما لا لفظا ولا تقديرا لما مر فليغز ويقال اى موصول
وليس له عائد وقد نظم ذلك بعض مشايخ مشايخنا

يا ايها النحوى ذا العرفان ❋ ومن حوى لطائف البيان
ما اسمان موصولان مبنيان ❋ ولم يكونا قط يوصلان

(ومنها) قولهم اولا وبالذات قال الفنرى فى حواشى المطول اولا منصوب
على الظرفية بمعنى قبل وهو ح منصرف لا وصفية له ولذا دخله التنوين مع انه
افعل التفضيل فى الاصل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل وهذا
معنى ما قال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما اول واذا لم
تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما اولا معناه فى الاول اول من هذا العام وفى
الثانى قبل هذا العام والباء فى بالذات بمعنى فى وهو معطوف على اولا اى فى ذات
المعنى بلا واسطة (ومنها) قولهم وهذا الشئ لا محالة كذا وهى مصدر ميمى
بمعنى التحول من حال الى كذا بمعنى تحول اليه وخبر لا محذوف اى لا محالة
موجود والجملة معترضة بين اسم ان وخبرها مفيدة تأكيد الحكم (ومنها)
قولهم لا افعله البتة وهى مصدر من البت بمعنى القطع وفى القاموس لا افعله
البتة وبتة لكل امر لا رجعة فيه انتهى والمشهور على الالسنة ان همزتها

(همزة)

همزة قطع وبه صرح الامام الكرمانى فى شرح البخارى ورده الحافظ ابن حجر فى شرحه فتح البارى بما حاصله انه لم ير احد من اهل اللغة صرح بذلك ونازعه البدر العينى فى شرحه ايضا بان عدم رؤيته واطلاعه على التصريح بذلك لاينافى وجوده قلت القياس يقتضى ماقاله الحافظ فانه من المصادر الثلاثية وهمزاتها همزة وصل ومنازعة العينى لاتثبت المدعى نعم قد يقال من حسن الظن بالامام الكرمانى انه لايقول ذلك من رأيه مع مخالفته لقياسه على نظائره فلولا وقوفه على ماثبت فى ذلك لما قاله وصرح بعض الفضلاء بان المشهور كونها همزة قطع وانه مما خالف القياس وهو يؤيد ماقاله الكرمانى والله تعالى اعلم بحقيقة الحال ثم رأيت فى الشرح الكبير للعلامة الدمامينى على المغنى عند قوله فى باب الهمزة ولو كان على الاستفهام الحقيقى لم يكن مدحا البتة مانصه هى بمعنى القول المقطوع به قال الرضى وكان اللام فيها فى الاصل للعهد اى القطعة المعلومة التى لاتعدد فيها فالتقدير هنا اجزم بهذا الامر وهو انه لو كان على حقيقة الاستفهام لم يكن مدحا قطعة واحدة والمعنى انه ليس فيه تردد بحيث اجزم به ثم يبدو لى ثم اجزم به مرة اخرى ليكون قطعتين او اكثر بل هو قطعة واحدة لاثنى فيها النظر فالبتة بمعنى القطعة ونصبها نصب المصادر انتهى وفى هذا اشارة ظاهرة الى ان الهمزة همزة وصل بل كلام الرضى كالصريح فى ذلك اللهم الا ان يكون ذلك بناء على ماهو القياس فلا ينافى ماقدمناه من ان قطع همزتها مما خالف القياس ثم رأيت التصريح بذلك فى تصريح الشيخ خالد ا زهرى فى بحث المعرفة حيث قال البتة بقطع الهمزة سماعا قاله شارح اللباب والقياس وصلها انتهى بحروفه فليتامل (ومنها) قولهم فضلا كقولك فلان لايملك درهما فضلا عن دينار ومعناه انه لايملك درهما ولادينار اوان عدم ملكه للدينار اولى من عدم ملكه للدرهم وكانه قال لايملك درهما فكيف يملك دينارا وانتصابه على وجهين محكيين عن الفارسى احدهما ان يكون مصدرا بفعل محذوف وذلك الفعل نعت للنكرة والثانى ان يكون حالا من معمول الفعل المذكور وهو درهما وانما ساغ مجئ الحال منه مع كونه نكرة للمسوغ وهو وقوع النكرة فى سياق النفى والنفى يخرج النكرة من حيز الابهام الى حيز العموم وضعف الوصف فانه متى امتنع الوصف بالحال اوضعف ساغ مجيئها من النكرة فالاول كقوله تعالى (اوكالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها) فان الجملة المقرونة بالواو لاتكون صفة خلافا للزمخشرى والثانى كقولهم مررت بماء

قعدة رجل فان الوصف بالمصدر خارج عن القياس وانما لم يجز الفارسى فى فضلا كونه صفة الدرهم لانه رآه منصوبا ابدا سواء كان ماقبله منصوبا ام مرفوعا اومخفوضا وزعم ابوحيان ان ذلك لانه لايوصف بالمصدر الااذا اريدت المبالغة لكثرة وقوع ذلك الحدث من صاحبه وليس ذلك بمراد هنا واما القول بانه يوصف بالمصدر على تأويله بالمشتق اوعلى تقدير المضاف فليس قول المحققين فهذا منتهى القول فى توجيه اعراب الفارسى واما تنزيله على المعنى . المراد فعسر وقد خرج على انه من باب قوله على لاحب لايهتدى بمناره ولم يذكر ابوحيان سوى ذلك وقال قد يسلطون النفى على المحكوم عليه بانتفاء صفته فيقولون ماقام رجل عاقل فيقوم . فانه لايريد اثبات منار للطريق وينفى الاهتداء عنه انما يريد نفى المنار فتنتفى الهداية وعلى هذا خرج فاتنفعهم شفاعة الشافعين اى لاشافع لهم فتنفعهم شفاعته وعلى هذا يتخرج المثال المذكور اى لايملك درهما فيفضل عن دينار له واذا انتفى ملكه للدرهم كان انتفاء ملكه للدينار اولى وفيه ان فضلا مقيد للدرهم اومعمول للمقيد على الاعرابين السابقين فلو قدر النفى مسلطا على القيد اقتضى مفهومه خلاف المرد وهو انه يملك الدرهم ولكنه لايملك الدينار ولما امتنع هذا تعين الحمل على الوجه المرجوح وهو تسليط النفى على المقيد وهو الدرهم فينتفى الدينار لان الذى لايملك الاقل لايملك الاكثر فان المراد بالدرهم مايساويه من النقود لا الدرهم العرفى * والذى ظهر لى فى توجيه هذا الكلام ان يقال انه فى الاصل جملتان مستقلتان ولكن الجملة الثانية دخلها حذف كثير وتغيير حصل الاشكال بسببه وتوجيه ذلك ان يكون هذا الكلام فى اللفظ اوفى التقدير جوابا لمستخبر قال لايملك فلان دينارا اوردا على مخبر قال فلان يملك دينارا فقيل فى الجواب فلان لايملك درهما ثم استؤنف كلام آخر ولك فى تقديره وجهان احدهما ان يقدر اخبرك بهذا زيادة عن الاخبار عن دينار استفهمت عنه او زيادة عن دينار اخبرت بملكه له ثم حذفت جملة اخبرك بهذا وبقى معمولها وهو فضلا كما قالوا حينئذ الان بتقدير كان ذلك ح واسمع الان فحذفوا الجملتين وابقوا من كل منهما معمولها ثم حذف مجرور عن وجار الدينار وادخلت عن الاول على الدينار كما قالوا مارأيت رجلا احسن فى عينه الكحل من زيد والاصل منه فى عين زيد ثم حذف مجرور من وهو الضمير وجار العين وهو فى ودخلت من على العين * والثانى ان يقدر فضل انتفاء الدرهم عن فلان فضلا عن انتفاء الدينار عنه ومعنى ذلك ان يكون حالة هذا المذكور فى الفقر معروفة عند الناس والفقير انما ينفى عنه

فى العادة ملك الاشياء الحقيرة لاملك الاموال الكثيره فوقوع نفى ملك الدرهم عنه فى الوجود فاضل عن وقوع نفى الدينار عنه اى اكثر منه يقال فضل عنه وعليه بمعنى زاد وفضلا على التقدير الاول حال وعلى الثانى مصدر وهما الوجهان اللذان ذكرهما الفارسى لكن توجيه الاعرابين مخالف لما ذكر ولعل من لم يقوانسه بتجويزات العرب فى كلامها يقدح فيما ذكرت بكثرة الحذف وهو كما قيل (اذا لم تكن الاالاسنة مركبا * فلارأى للمحتاج الاركوبها) وقد بينت فى التوجيه ان مثل هذا الحذف والتجوز واقع فى كلامهم هذا خلاصة ماذكره ابن هشام الانصارى فى رسالته وقد قرر الاعراب والمعنى المراد السيد الشريف قدس سره فى حواشى الكشاف على غير ما مر فقال هو مصدر يتوسط بين ادنى واعلى للتنبيه بنفى الادنى واستبعاده عن الوقوع على نفى الاعلى واستحالته اى عدمه محالا عرفا فيقع بعد نفى اما صريح كقولك فلان لايعطى الدرهم فضلا عن الدينار تريد ان اعطاء الدرهم منفى ومستبعد فكيف يتصور منه اعطاء الدينار واما ضمنى كقوله وتقاصر الهمم الخ يريد ان هممهم تقاصرت عن بلوغ ادنى عدد هذا العلم وصار منفيا مستبعدا عنهم فكيف ترقى الى ماذكر وهو مصدر قولك فضل عن المال كذا اذا ذهب اكثره وبقى اقله ولما اشتمل على معنى الذهاب والبقاء ومعنى الكثرة والقلة ظهر هناك توجيهان * فمنهم من نظر الى معنى الذهاب والبقاء فقال تقدير الكلام فضل عدم اعطاء الدرهم عن اعطاء الدينار اى ذهب اعطاء الدينار بالمرة وبقى عدم اعطاء الدرهم فالباقى هو نفى الادنى المذكور قبل فضلا والذاهب هو نفس الاعلى المذكور بعده * وعلى هذا التوجيه يفوت شيآن من اصل الاستعمال الاول كون الباقى من جنس الذاهب اذليس انتفاء الادنى من جنس الاعلى الثانى كون الباقى اقل من الذاهب اذلا معنى لكون انتفى الادنى اقل من جنس الاعلى (فان قلت) يرد عليه ان المفهوم من فضلا ح ان مابعده ذاهب منتف بتمامه واما انه ادخل فى الانتفاء واقوى فيه مما نفى قبله كما هو المقصود فلا (قلت) قد يفهم ذلك من كونه اعلى وادنى لان الاعلى اولى بالانتفاء من الادنى ومنهم من نظر الى القلة والكثرة فقال التقدير فى المثال فضل عدم اعطاء الدرهم عن عدم اعطاء الدينار اى العدم الاول قليل بالقياس الى العدم الثانى فان الاول عدم ممكن مستبعد وقوعه والثانى عدم مستحيل فهو اكثر قوة وارسخ من الاول * وعلى هذا التوجيه يفوت من اصل الاستعمال معنى الذهاب والبقاء ويلزم ان لايكون كلمة عن صلة له بحسب معناه المراد بل بحسب اصله ويحتاج الى تقدير النفى فيما بعد فضلا * وههنا توجيه ثالث مبنى على اعتبار ورود

النفي على الادنى بعد توسط فضلا بينه وبين الاعلى كانه قيل يعطى الدرهم فضلا
عن الدينار اى فضل اعطاء الدرهم عن اعطاء الدينار على معنى ذهب اعطاء الدينار
وبقى من جنسه بقية هى اعطاء الدرهم ثم اورد النفي على البقية واذا انتفى بقية
الشئ كان ماعداها اقدم منها فى الانتفاء ويرجع حاصل المعنى الى ان اعطاء الدينار
انتفى اولا ثم تبعه فى الانتفاء اعطاء الدرهم انتهى ملخصا ثم ذكر بعدما مر مانصه
قال رحمه الله تعالى لزم حذف ناصب فضلا لجريه مجرى تتمة الاول بمنزلة لاسيما
ولا محل لذلك المحذوف من الاعراب البتة ورد به على من زعم انه حال ولا يلتبس
عليك ان فاعل ذلك المحذوف هو الادنى على الوجه الاخير ونفيه على الوجهين
الاولين انتهى وعدم صحة كونه حالا على المعنى الذى قرره ظاهر وكذا عدم كون
الجملة صفة بخلاف ذلك كله على المعنى الذى قرره ابن هشام كما لا يخفى على ذوى
الافهام (ومنها) قولهم وهذا بخلاف كذا والظاهر ان الخبر خلاف والباء زائدة
فيه كقوله تعالى (وجزاء سيئة بمثلها) او الخلاف اسم مصدر خالف اى وهذا
ملتبس بمخالفة كذا (ومنها) قولهم وليس هذا كما زعمه فلان صوابا ونظائره
ومثله قول المطول وليس كما توهمه كثير من الناس مبنيا قال محشيه الفاضل السيلكوتى
اى ليس مبنيا بناء مثل ماتوهمه كثير من الناس او فى موقع الحال من ضمير مبنيا
اى ليس مبنيا حال كونه مماثلا لما توهمه كثير على ماقاله صاحب المغنى فى قوله تعالى
(كما بدأنا اول خلق نعيده) والقول بانه خبر ليس ومبنيا بدل منه او خبر بعد
خبر تكلف (ومنها) قولهم قالوا عن آخرهم ومثله قول الكشاف وقد عجزوا
عن آخرهم قال السيد الشريف قدس سره عن آخرهم صفة مصدر محذوف اى
عجزا صادرا عن آخرهم وهو عبارة عن الشمول فان العجز اذا صدر عن الآخر
فقد صدر اولا عن الاول وقيل عجزا متجاوزا عن آخرهم فيدل على شموله اياهم
وتجاوزه عنهم فهو ابلغ من ان يقال عجزوا كلهم ورد بان التجاوز بمعنى التعدى
والمجاوزة يتعدى بنفسه والذى يتعدى بعن معناه العفو وقيل عجزا صادرا عن
آخرهم الى اولهم ورد بأن مقابل الى هو من لا عن انتهى (ومنها) قولهم وناهيك
بكذا كقول الكشاف وناهيك بتسوية سيبويه دلالة قاطعة قال السيد الشريف
قدس سره اى حسبك وكافيك بتسويته وهو اسم فاعل من النهى كانه ينهاك
عن تطلب دليل سواه يقال زيد ناهيك من رجل اى هو ينهاك عن غيره
بجده وغنائه ودلالة قاطعة نصب على التمييز من ناهيك انتهى وعليه فالباء
مزيدة فى الفاعل (ومنها) قوله يجوز كذا خلافا لفلان ووجهه الجمال ابن هشام

(فى بعض)

في بعض مصنفاته فقال قديقال يجوز فيه وجهان احدهما انيكون مصدرا كما انقولك يجوز كذا اتفاقا اواجاعا بتقدير اتفقوا على ذلك اتفاقا واجمعوا عليه اجماعا ويشكل على هذا انفعله المقدر اما اختلفوا اوخالفوا اوخالفت فان كان اختلفوا اشكل عليه امران احدهما انمصدر اختلف انما هو الاختلاف لاالخلاف والثاني ان ذلك يابى انيقول بعده لفلانوان كان خالفوا اوخالفت اشكل عليه انخالف لايتعدى باللام بل بنفسه وقد يختار هذا القسم ويجاب عنهذا الاعتراض بانيقال قدر اللام مثلها فيسقياله اي متعلقة بمحذوف تقديره اعني لهاواردني له الاترى انه لايتعلق بسقيا لان سقى يتعدى بنفسه والوجه الثاني ان يكون حالا والتقدير اقول ذلك خلافا لفلان اومخالفا لهوحذف القول كثير جدا حتى قال ابوعلي هو منباب حدث البحر ولاحرج ودل على هذا العامل ان كل حكم ذكره المصنفون فهم قائلون به وكان القول مقدرقبل كل مسئلة وهذه العلة قريبة من العلة التيذكرها لاختصاصهم الظروف بالتوسع فيها وذلك انهم قالوا ان الظروف منزلة من الاشياء منزلة انفسها لوقوعها فيها وانها لاتنفك عنها والله تعالى اعلم (ومنها) قولهم في التاريخ كان كذا عام كذا قال العلامة الدماميني في اول شرحه الكبير على المغني عند قوله وقد كنت في عام تسعة واربعين وسبعمائة مانصه كثيرا مايقع هذا التركيب وهومشكل وذلك ان المراد من قولك وقع كذا في عام اربعين هو الواقع بعد تسعة وثلاثين وتقرير الاضافة فيه باعتبار هذا المعنى غير ظاهر اذليست فيه الا بمعنى اللام ضرورة ان المضاف اليه ليس جنسا للمضاف ولاظرفا له فيكون معنى نسبة العام الى الاربعين كونه جزأ منها كما في يدزيد وهذا لايؤدي المعنى المقصود اذيصدق بعام مامنها سواء كان الاخير اوغيره وهوخلاف الغرض ويمكن ان يقال قرينة الحال معينة لان المراد الاخير وذلك لان فائدة التاريخ ضبط الحادثة المؤرخة بتعين زمانها ولو كان المراد مايعطيه ظاهر اللفظ من كون العام المؤرخ به واحدا من اربعين بحيث يصدق على اي عام فرض لم يكن لتخصيص الاربعين مثلا معنى يحصل به كمال التمييز للمقصود ولكن قرينة ارادة الضبط بتعين الوقت تقتضي انيكون هذا العام هومكمل مدة الاربعين او يقال حذف مضاف لهذه القرينة والتقدير في عام آخر اربعين والاضافة بيانية اي في عام هو اخر اربعين فتأمله انتهى (اقول) يظهرلي انه لاحاجة الى تقدير المضاف بعد جعل الاضافة بيانية فان الاربعين كما يطلق على مجموعها يطلق على الاخر منها وهكذا غيرها من الاعداد بدليل انك تقول هذا واحد هذا اثنان

هذا ثلاثة الخ فتطلق الاثنين على الثاني والثلاثة على الثالث كما تطلق على مجموع
الاثنين ومجموع الثلاثة فتأمل وهذا ماوجد بخط المرحوم سيدنا المؤلف من
هذه الفوائد الحسان اسكنه الله فسيح الجنان وكان رحمه الله تعالى
سودها ولم تمحصا وابقى كثيرا من البياض في الاوراق
وبين الاسطر فنقلت ما وجدته والحمد لله
وحده وصلى الله على من لانبي
بعده وعلى آله الطاهرين
وصحابته اجمعين

م م
م

بغية الناسك فى ادعية المناسك لخاتمة
المحققين السيد محمد امين الشهير
بابن عابدين رحمه الله ونفعنا
بعلومه آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين * وبعد فيقول محمد امين ابن عمر عابدين هذه نبذة يسيرة فوائدها عزيزة اقتصرت فيها على ادعية المناسك سميتها بغية الناسك في ادعية المناسك سالنيها فخر الاعيان المعتبرين ومعتمد الملوك والسلاطين وكهف اللائذين ومحب الفقراء والمساكين الحاج محمد عنبر اغا حين انعم الله عليه بنعمه الوافرة وامده بعوائد احساناته الزاخرة ورقى منصبه المنيف وجعله خادم الحرم النبوي الشريف وقصد تكميل المرام بزيارة البيت الحرام بلغه الله مقاصده وكبت عدوه وحاسده وجعل حجه مبرورا وسعيه مشكورا وابد نعمه عليه واوصل احسانه ولطفه اليه بحرمة من تشرف بخدمة قبره المعظم صلى الله تعالى عليه وسلم وقد جمعت ما ذكرته من فتح القدير ومناسك العمادي واللباب والله الهادي الى طريق الصواب (فنقول) اذا اراد الحاج الاحرام يقول بعد صلاة ركعتين اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني لبيك اللهم لبيك لبيك لاشريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لاشريك لك اللهم صل على سيدنا محمد اللهم اني اسئلك رضاك والجنة واعوذ بك من غضبك والنار اللهم احرم لك شعري وبشري ودمي من النساء والطيب وكل شئ حرمته على المحرم ابتغي بذلك وجهك الكريم واذا اراد دخول المسجد الحرام يستحب ان يدخل من باب السلام مقدما رجله اليمنى ويقول اعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله اللهم اغفر جميع ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك اللهم هذا حرمك وامنك الذي من دخله كان آمنا فاسئلك بانك انت الله لا اله الا انت الرحمن الرحيم ان تصلي على محمد صلى الله عليه وسلم وان تحرم لحمي ودمي على النار اللهم آمني من عذابك يوم تبعث عبادك واذا عاين البيت يقول اللهم ارزقني النظر الى وجهك الكريم كما رزقتني النظر الى بيتك العظيم اللهم زد بيتك هذا تشريفا وتعظيما ومهابة وتكريما وزد من شرفه وعظمه وحجه واعتمره تشريفا وتعظيما ومهابة وتكريما اللهم انت السلام ومنك السلام واليك يرجع السلام حينا ربنا بالسلام الله اكبر لا اله الا الله واذا وصل الى الحجر الاسود ترفع يديه جاعلا باطن كفيه الى الحجر لا الى السماء ويقول بسم الله والله اكبر اللهم ايمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم لا اله الا الله وحده صدق وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده لاشئ قبله ولاشئ بعده

لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير آمنت بالله العظيم وكفرت بالجبت والطاغوت

واذا طاف بالبيت يقول في طوافه سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله

واذا وصل الى مسامتة باب الكعبة وجاوز مقام ابراهيم عليه السلام يقول اللهم ان هذا البيت بيتك وهذا الحرم حرمك وهذا الامن امنك وهذا مقام العائذ بك من النار فاعذني من النار

واذا اتى الركن العراقي يقول اللهم اني اعوذ بك من الشرك والشقاق والنفاق وسوء الاخلاق وسوء المنقلب في المال والاهل والولد واذا سامت ميزاب الرحمة يقول اللهم اني اسئلك ايمانا لا يزول ويقينا لا ينفد ومرافقة نبيك محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم اظلني تحت ظل عرشك يوم لا ظل الا ظلك اللهم اسقني بكأس نبيك محمد صلى الله تعالى عليه وسلم شربة هنيئة مريئة لا اظمأ بعدها ابدا

واذا اتى الركن الشامي يقول اللهم اجعله حجا مبرورا وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وتجارة لن تبور برحمتك يا عزيز يا غفور رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم

واذا اتى الركن اليماني يقول اللهم اني اعوذ بك من الكفر والفقر ومن عذاب القبر واسئلك العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة

ويقول بين الركن اليماني والحجر ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار

واذا اتى الملتزم وهو بين الحجر الاسود والباب يضع صدره وبطنه عليه وخده الايمن ويضع يديه فوق رأسه على الحائط الشريف ويقول يارب البيت العتيق اعتقني واعتق رقبتي من النار واعذني من كل سوء وقنعني بما رزقتني وبارك لي فيما آتيتني الهي عبدك بفنائك يرجو عفوك ومغفرتك

واذا صلى ركعتي الطواف يقول اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات واغفر ذنوبي ومتعني بما رزقتني وبارك لي فيما اعطيتني واذا شرب من ماء زمزم يقول اللهم اني اسئلك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء

واذا اراد السعي يعود الى الحجر الاسود فيستلمه ويدعو عنده وعند الملتزم بدعاء سيدنا آدم عليه السلام وهو اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم ما في نفسي فاغفر لي ذنوبي وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي اللهم اني اسئلك ايمانا يباشر

قلبي ويقينا صادقا حتى اعلم انه لن يصيبني الا ما كتبت لي والرضا بما قسمت لي
واذا اراد الخروج من المسجد الى الصفا للسعي يقدم في خروجه رجله اليسرى
ويقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على رسولك
محمد وعلى آل محمد وسلم اللهم اغفرلي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك وادخلني فيها
واعذني من الشيطان الرجيم
واذا صعد على الصفا استقبل الصفا وهلل وكبر واثنى على الله تعالى وصلى على النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ولبى رافعا بطون كفيه نحو السماء فيقول الله اكبر
الله اكبر الحمد لله على ما هدانا والحمد لله على ما اولانا لا اله الا الله وحده لا شريك له
له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير وهو على كل شئ قدير لا اله الا الله وحده
صدق وعده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده لا اله الا الله ولا نعبد الا اياه
مخلصين له الدين ولو كره الكافرون ثم يدعو بما احب
واذا هبط من الصفا يقول عند هبوطه اللهم استعملني بسنة نبيك محمد صلى الله
عليه وسلم وتوفني على ملته واعذني من مضلات الفتن يا ارحم الراحمين
واذا وصل الى بطن الوادي سعى وهرول حتى يجاوز الميل الاخضر ويقول في سعيه
رب اغفر وارحم وتجاوز عما تعلم انك انت الاعز الاكرم نجنا من النار سالمين
وادخلنا الجنة آمنين ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار
واذا صعد على المروة يفعل كما فعل على الصفا
واذا خرج الى عرفات يوم التروية وهو الثامن من ذي الحجة يقول عند خروجه
من مكة اللهم اياك ارجو واياك ادعو واليك انيب فبلغني صالح املي واصلح لي في ذريتي
واذا دخل منى يقول اللهم هذا ما دللتنا عليه من المناسك اسئلك ان تمن علينا
بجوامع الخير وبما مننت به على ابراهيم خليلك ومحمد نبيك صلى الله عليهما وسلم
وبما مننت به على اوليائك واهل طاعتك فانا عبدك في قبضتك ناصيتي بيدك تفعل
بي ما اردت جئت طالبا مرضاتك فارض عني يا ارحم الراحمين
واذا توجه الى عرفات قال اللهم اني توجهت اليك وتوكلت عليك ووجهك
اردت اسئلك ان تبارك لي في سفري وتقضي في عرفات حاجتي وتقبل حجي وتغفر
ذنوبي وتجعلني ممن تباهي بهم الملائكة المقربين
واذا قرب من عرفات ووقع بصره على جبل الرحمة يقول اللهم اغفرلي وتب علي
واعطني سؤلي ووجه لي الخير اينما توجهت سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
واذا وقف بعرفة يقف قرب الامام مستقبل القبلة باسطا كفيه الى السماء مستقبلا

بهما القبلة متضرعا الى الله تعالى بالدعاء ويهلل ويكبر ويكثر من الدعاء ومن قول لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير ثم يقرأ قل هو الله احد مائة مرة ثم يقول اللهم صل على محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد مائة مرة ويكثر من الاستغفار والتوبة ويقول اللهم لك الحمد كالذى تقول وخيرا مما تقول اللهم لك صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى واليك مآبى ولك ربى تراثى اللهم انى اعوذبك من شر ما تجئ به الريح اللهم انت ربى لا اله الا انت خلقتنى وانا عبدك وانا على عهدك ووعدك ما استطعت اعوذ بك من شر ما صنعت ابوء لك بنعمتك على وابوء بذنبى فاغفرلى فانه لا يغفر الذنوب الا انت اللهم ربنا آتنا فى الدنيا حسنة وفى الآخرة حسنة وقنا عذاب النار اللهم اجعلنى ممن يكسب المال من حله وينفقه فى سبيلك الذى تتقبله لا اله الا الله يا فاطر الارضين والسموات ضجت لك الاصوات بصنوف اللغات يسئلونك الحاجات وحاجتى ان ترحمنى فى دار البلى اذا نسينى الاهل والاقربون اللهم انك تسمع كلامى وترى مكانى وتعلم سرى واعلانى ولا يخفى عليك شئ من شانى انا الفقير المستغيث المستجير المعترف بذنبى ابتهل اليك ابتهال المذنب الذليل وادعوك دعاء الخائف الضرير دعاء من خضعت لك رقبته وفاضت لك عبرته الهى اخرست عن المعاصى لسانى فالى وسيلة من عمل ولا شفيع سوى آلائك فانت اكرم الاكرمين آلهى انى العواد الى الذنوب وانت السواد الى المغفرة والجود توسلت اليك بجاه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم فاغفرلى ذنوبى وتب على وارحمنى يا ارحم الراحمين وصلى اللهم على البشير النذير السراج المنير الطيب الطاهر المبارك وآله الطيبين الطاهرين وصحبه اجمعين وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين

واذا غربت الشمس يقول اللهم لا تجعله آخر العهد من هذا الموقف من فضلك وارزقنيه ابدا ما ابقيتنى واجعلنى اليوم مفلحا منجحا مرحوما مستجابا دعائى مغفورة ذنوبى واجعلنى من اكرم وفودك عليك واعطنى افضل ما اعطيت احدا من خلقك من النعمة والرضوان والتجاوز والغفران والرزق الواسع الحلال الطيب وبارك لى فى جميع امورى وما ارجع اليه من اهلى وولدى ومالى ولا تردنى خائبا من كرمك يا ارحم الراحمين وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين

واذا افاض من عرفات يقول اللهم اليك افضت ومن عذابك اشفقت واليك رغبت ومنك رهبت فاقبل نسكى واعظم ثوابى واستجب دعائى وزدنى علما وايمانا وسلم لى دينى واخلفنى فيما تركت وانفعنى بما علمتنى يا ارحم الراحمين

واذا وقف بمزدلفة يقول اللهم رب هذا الجمع اسئلك ان ترزقنى جوامع الخير كله فانه لايعطى ذلك غيرك اللهم رب المشعر الحرام ورب الركن والمقام ورب الحلال والحرام ورب الخيرات العظام اسئلك ان تبلغ روح محمد افضل الصلاة والسلام اللهم انت خير مطلوب وخير مرغوب اسئلك ان تجعل جائزتى فى هذا اليوم ان تقبل توبتى وتتجاوز عن خطيئتى وتجمع على الهدى امرى وتجعل التقوى من الدنيا همى اللهم انى اسئلك من الخير كله عاجله وآجله ماعلمت منه ومالم اعلم واسئلك الجنة وماقرب اليها من قول اوعمل واعوذ بك من النار وماقرب اليها من قول اوعمل واسئلك من خير ما سألك منه عبدك ورسولك محمد صلى الله عليه وسلم واعوذ بك من شر ما استعاذك منه عبدك ورسولك محمد صلى الله عليه وسلم واسئلك ماقضيت لى من امر ان تجعل عاقبته رشدا اللهم لاتجعله آخر العهد من هذا الموقف الشريف فارزقنيه ماابقيتنى فانه لااريد الاوجهك الكريم ولاابتغى الارضاك اللهم احشرنى فى زمرة المحبين المتبعين لامرك العاملين بفرائضك التى جاء بها كتابك وحث عليها نبيك محمد صلى الله عليه وسلم

واذا رمى الجمرات يقول بسم الله رغما للشيطان وحزبه اللهم اجعله حجا مبرورا وذنبا مغفورا وسعيا مشكورا

واذا ذبح يقول عند الذبح وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض حنيفا مسلما وما انا من المشركين قل ان صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله رب العالمين لاشريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين اللهم تقبل منى هذا النسك واجعله قربانا لوجهك الكريم واعظم اجرى عليه يارب العالمين واذا اراد الحلق يقول اللهم هذه ناصيتى بيدك فاجعل لى بكل شعرة نورا يوم القيامة اللهم بارك لى فى نفسى وولدى واغفرلى ذنوبى وتقبل منى عملى

واذا طاف طواف الفرض يصلى ركعتى الطواف ويقول عند الفراغ اللهم لك الحمد وانت اهله والحمد لله كثيرا وسبحان الله وبحمده بكرة واصيلا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد اللهم كما اعنتنى على تمام نسكى فلك الحمد حمدا كثيرا كما ينبغى لكرم وجهك وعزة سلطانك فارحم مسئلة العبد الضعيف الذليل المضطر المعترف بذنبه اسئلك ان تغفرلى ذنوبى وترجعنى الى اهلى وقد قضيت حاجتى

واذا طاف طواف الوداع وفرغ يأتى زمزم ويشرب ويقول بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ويدعو بما تقدم

واذا اتى الملتزم يضع صدره ووجهه كما تقدم ويقول اللهم عبدك ابن عبدك ابن

امنك حملتنى على دابتك وسيرتنى فى بلادك حتى ادخلتنى حرمك وامنك وقد
رجوت بحسن ظنى ان تكون قد غفرت لى ذنبى فلك الحمد ولك الشكر اللهم
احفظنى من يمينى ومن شمالى ومن امامى ومن خلفى ومن فوقى ومن تحتى حتى
تقدمنى اهلى فاذا اقدمتنى اهلى فاكفنى مؤنة عيالى واكفنى مؤنة خلقك اجمعين
اللهم عبيدك بفنائك مسكينك بفنائك سائلك بفنائك فقيرك بفنائك
واذا اراد الرجوع الى اهله يقول اللهم الك حججنا وبك آمنا وعليك توكلنا
واليك اسلمنا واياك اردنا فاقبل نسكى واغفرذنبى واشغلنى بطاعتك مابقيتنى
وبطاعة رسولك صلى الله عليه وسلم اللهم لاتجعله آخر العهد ببيتك الحرام
وان جعلته آخر العهد فعوضنى عنه رضاك مع الجنة دار السلام برحمتك
ياارحم الراحمين تائبون آيبون لربنا حامدون ولرحمته قاصدون
صدق الله وعده ونصرعبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده
لاحول ولاقوة الابالله العلى العظيم والحمدلله رب العالمين

كتبه الفقير ابوالخير محمدبن احمد عابدين عفا الله عنهما وصلى الله
على سيدنا محمد واله الطيبين الطاهرين وصحابته اجمعين


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)



